تفكيك الثقافة العربية

مهدى بندق



إهـــــداء ٢٠٠٦
المجلس الأعلى للثقافة
القاهرة

تفكيك الثقافة العربية

مهدى بندق



٢٠٠٣

المجلس الأعلى للثقافة

اسم الكتاب : تفكيك الثقافة العربية

اسم المؤلف : مهدى بندق

الطبعة : الأولى - القاهرة ٢٠٠٣م .

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 **Fax :** 7358084

المحتويات

مقدمة (نظرية؟!)

يعرف المثقفون النظرية Theory على أنها أعلى مستويات المعرفة، فهي بناء عقلى مؤلف من مفاهيم، أوتصورات منسجمة، تؤدى إلى ربط المقدمات بالنتائج، وبهذا تتميز عن الممارسة العملية، أوقل أنها بذلك تتعالى على مجرد المعرفة الساذجة المهوشة.

وقد يضاف إلى هذا التعريف قولٌ آخر يجعلها - أى النظرية - مجموعة متسقة من المفاهيم والأفكار المجردة، تنتظمها قابلية البرهنة، وإمكانية الفحص تجريبياً، وهذه بدورها تتغيا تأسيس نظام علمى لفهم الظواهر المختلفة.

وما من شك فى أن هناك عديداً من التعريفات الأخرى التى تزيد أوتقل دقة، إنما هى كلها مدح خالص Pure Praise لذلك الجهد العقلى الذى يريد أن يرى العالم يعمل بطريقة منتظمة. وهوجهد ينتمى إلى عصر الحداثة الأوروبية التى راحت تمجد العقل، وتستحثه على حل ألغاز الكون جميعاً، مؤمنة بقدراته، موقنة بنجاح مسعاه!

بيد أن مياهاً كثيرة جرت تحت جسور تلك الحداثة، والحق أنها لم تكن مجرد مياه تجرى، بل كانت سيولاً، طوفاناً إثر طوفان، جرفت أمامها الجسور جميعاً، فمن حروب عالمية مدمرة، إلى صراعات طبقية مسلحة، ومن تراجع لليبرالية أمام المد الفاشى إلى تآكل الحلم اليساري بعالم تتراخى فيه قبضة الدولة، أوتذبل فيه الدولة مثل شمعة حسب تعبير فريدريك إنجلز الشهير، والأكثر من هذا أن الماركسية باعتبارها فلسفة تحرر أخذت فى التحول إلى أداة قمع على يد ستالين وبيريا وجدانوف. وعلى الجانب الآخر تجمدت الفلسفة فى الغرب على يد البنيوية - وريثة الوضعية والوضعية المنطقية - بتأكيدها على مفعولية البشر ونبذ ما أسمته بوهم الفاعلية، أضف إلى ذلك تأثير نيتشة المدمر لتاريخ أوروبا الروحى (المسيحية) فضلاً عن النخر الذى أحدثه فرويد فى عظام العقل ذاته بكشفه عن ظلمات اللاوعى، وأثر اللامعقول Absurd فى السلوك الإنسانى.

كل هذا وغيره كان قميناً بأن يُصَدِّع البناء الشامخ للنظرية، وأن يفتح الباب أمام الرغبة فى التحرر من هيمنتها (بول فيرآبند، إعجاز أحمد، إدوارد سعيد، جاك دريدا ... إلخ) وإن كانت هذه الرغبة لا تخلو، بدورها، من منهجة وتنظير. ولاشك أن التفكيك Deconstruction يعد أقوى الآليات المناهضة للنظرية، فهوبحكم طبيعته هادم لها، ومفكك لأوصالها باعتبارها سلطة متعالية على الواقع وعلى المفكر فى آن، بينما ترى هى فى نفسها ممثلاً للوعى الضدى الذى لا يلجأ إلى الاستبدالية اللبقة Euphemism يجمل بها قبح الواقع واستعصائه على الفهم بلغة التوازن والانسجام.

وفى مجال الثقافات التى تنهض على "النص" Text الثابت بأكثر مما تنهض على أسس مادية إنتاجية، فإن هذا النص - بألف لام الجنس وليس العدد - ليغرى بالمراجعة (كان الشيوعيون الأرثونوكس يوجهون أبشع الإهانات للمفكرين واصفين إياهم بالمراجعين) والمراجعة تقود إلى اكتشاف مناطق يناقض "النص" فيها نفس القوانين التى استنها لذاته، ومن هنا يبدأ التفكيك.

وثقافتنا العربية نص كبير، هوالشعر والنثر وقواعد السلوك، التقاليد والأعراف، الثوابت والمتغيرات (الأخيرة لا تقع إلا فى إطار الأولى) وهوالبناء الأيديولوجى بطوابقه وأبنيته، إنه بكلمة محددة: البيت والملاذ، هذا البيت الذى ظنه الناس صامداً أبدياً (بينما كانت عوامل التعرية تفعل فيه فعلها) إلى أن هاجمته رياح العولمة- قل أعاصيرها- فإذا به يترنح منذراً بالتهاوى والسقوط. ولا نحسب أننا فى حاجة إلى التدليل على ذلك بعد أن عاين الجميع موافقة العرب جميعًا على دوام إقامة الدخيل (إسرائيل) بهذا البيت، وحتى دون أن يسلم ببعض حقوق الأهل فى الإقامة بجواره، كذلك بعد أن سمح الجميع للثور الأمريكى الهائج أن ينظم لهم أطباق الصينى وأطباق الخزف التى يملكون، يحيى هذا الشقيق ويميت تلك الشقيقة، يعيد هيكلة البيت، ويغير خرائطه، ويحذف من مكتبته ما يشاء ويضيف إليها ما يرى.

فهل كانت هذه الثقافة العربية على تلك الدرجة من الهشاشة؟! فأين النظرية وأين المنهج؟!

والحق أن مثقفين عربيًا كبارًا سعوا للإجابة عن هذا السؤال، بيد أن أغلب الإجابات كانت تعمل فى سياق البناء الفوقى - تاريخ الأفكار - بأكثر من سعيها إلى الحفر عند الجذور المادية لتلك الثقافة، نستثنى منهم - على سبيل المثال لا الحصر - مفكرين من طراز سمير أمين، حسين مروة، محمود أمين العالم، عبد الهادى عبد الرحمن، ومحمود إسماعيل، لكن المشكلة أن جهود هؤلاء المفكرين لا تتبع فى الغالب الأعم بجهود أخرى تلقى بأضواء جديدة على مناطق تسمح بتفكيك النص الثقافى الذى بات وجوده بهيئته الحالية مكبلاً للإنسان العربى المعاصر، ومانعًا إياه من التحرر فالانطلاق إلى عالم الغد.

وهذا الكتاب هوثمرة جهد متواضع فى هذا السياق، أردنا به أن نستحث غيرنا لكى يواصل ويمارس دون انتظار لاكتمال (النظرية) تلك التى أشرنا إلى خطورتها باعتبارها سلطة وهيمنة، فكفى بالإنسان العربى ما لاقاه من عنت السلطات، وهيمنة النصوص الشارحة **Meta-text** .

ومع ذلك فالأمر لا يستقيم كلية بالاعتماد على مبدأ "الحركة بركة" دون الارتفاع أحيانًا إلى المستوى النظرى. فالنظرية ضرورية حتى فى محاولة الانفلات من قبضتها، فهى القطب الآخر - حتى ولوكان سلبيًا - الذى يحقق مع الممارسة **Praxis** التوتر الخلاق للعقل، هذا التوتر الذى يؤدى غيابه إلى الاستكانة والتبعية والمفعولية.

وعلى هذا فنحن بالطبع لا ننطلق نخبط خبط عشواء، بل نسعى فحسب إلى نبذ النظريات الجاهزة، والمناهج الصارمة، بقناعة أن اشتقاق النظرية من النظرية إنما يبعدها عن الواقع الذى أرادت أن تعبر عنه، لكن تحليل الواقع (المتغير دومًا كنهر هرقليطس) قد يقود (أولا يقود) إلى نظرية قابلة للتغير والتبديل، والمراجعة وربما المحو. ركوب النظرية إذن هوالمطلوب، وليس العكس(*).

(*) صدر للكاتب ديوان شعر بعنوان "حصان على صهوة رجل" - الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٤ ولا يخفى على أحد دلالة العبارة على فكر صاحبها .

وفى هذا الصدد، فإن واجب الأمانة يقتضينا أن نعترف بأننا مسبوقون فى هذا بغيرنا من المفكرين (وإن جادلوا قليلاً وكأنهم يستكثرون الحرية على أنفسهم) فنرى مثلاً المفكر المغربى محمد عابد الجابرى يعلن فى كتابه "الخطاب العربى المعاصر" أنه لم يتخذ لا كانط ولا فرويد ولا باشلار ولا فوكو ولا ماركس ولا دريدا، ولا غيرهم مثلاً يحتذى دون غيره "بل تركنا المادة التى تعاملنا معها تشاركنا الاختيار" وهذا كلام جيد، لولا انه يلحقه بعبارة ذات مغزى (تراثى؟!) تقول "لقد فضلنا أن يمارس موضوعنا بعض الهيمنة على جميع السلطات المرجعية التى تشد إليها المفاهيم التى نوظفها" فهل لنا نحن - معاندين - أن نسأله: "أليس فى استبدال هيمنة بهيمنة تأكيد لنفس البنية؟!" ومن ناحية أخرى نرى الجابرى يؤكد أنه حدد "نموذجًا" (والأهلّة الصغيرة من وضعه هو) يقتديه! أفلا يكون بذلك قد استعان بتوماس كون Kuhn أول من صك مصطلح النموذج الإرشادى Paradigm ؟! ولا يتصور أحد أن الأستاذ الجابرى يجهل توماس كون فلماذا إذن تجاهله ضمن الأسماء الأخرى؟

كان الأستاذ محمود أمين العالم أكثر جسارة وهويواجه تلك الإشكالية - أعنى إشكالية الإقرار بالنظرية وفى نفس الوقت الاعتراف بأنها غير كافية - فنراه فى كتابه "الفكر العربى بين الخصوصية والقومية" رغم اتجاهه التاريخانى بعامة ونقده للنزعة البوبرية (نسبة إلى كارل بوبر) التى تنكر أى معنى للتاريخ، وترفض التسليم بقوانين تاريخية كلية، بل وتستبعد التاريخ بأسره من مجال العلم، لاستحالة وضع نظرياته وضع الاختبار والتكذيب؛ نقول نراه - أى محمود أمين العالم - فى نفس الوقت ينتقد بعض الكتابات الماركسية التى سجنت المادية التاريخية فى أنساق كلية داخل أطر وقوالب مفروضة على التاريخ من خارجه. فهل كان الأستاذ العالم يقاوم ذاته "الشاعرة" حتى لا يعترف اعترافًا كاملاً وصريحًا بأن التاريخ الإنسانى يتأبى على التنظير الجامع المانع؟!

فى الحقيقة وتبعًا لرؤية أستاذنا العالم نفسه (فى فلسفة المصادفة) فإن علاقة جدلية تربط ما بين الحرية والضرورة. فالسببية - فى نظره - موجودة، ولكن ليس فى كل الأحوال يمكن للعين أن تراها وهى تعمل. وقوله هذا يدفع المرء إلى التساؤل عما إذا العين هى التى لا ترى أم أن اختفاء السببية (كمبدأ شامل) ناتج عن غيابها فعلاً،

وما ظهورها - فى بعض الأحوال - إلا مراوغة ذاتية تؤديه العين لأسباب سيكولوجية؟!
وذلك كله إنما يعنى أن النظرية فى التحليل الأخير ليست بأكثر من أداة مصنوعة لأغراض تاريخانية Historicism وعملية يقتضيها مذهب المؤرخ. ولا بأس بهذا فى حدود "براجماتية" معينة، أما الخضوع لهيمنتها فتأكيد للاستلاب Alienation بالمعنى الهيجلى لهذه الكلمة، ولعلنا نذكر جميعًا المثل الذى ضربه هيجل باليهود الذين صنعوا "يهوا" تعبيرًا عن احتياج "قومى" ومع الوقت نسوا ذلك، فباتوا يحسبون أن "يهوا" هوالذى صنعهم، وذلك هومعنى الاغتراب .

* * *

تبقى كلمة عن المنهج. فقد يقال إن المنهج الصارم هووحده المنهج العلمى، بل هوعند كارل بوبر العلم نفسه، وكذلك قال عنه ديكارت إنه القواعد المؤكدة البسيطة التى إذا رعاها المرء كان فى مأمن من أن يحسب صوابًا ما هوخطأ.

وهذا صحيح، إلا أنه ليس صحيحًا بالإطلاق، وإلا فماذا لوتساءلنا عن الصواب بداية؟! ألا يعنى هذا مصادرة على البرهان ونوعًا من الدور والتسلسل المنطقى؟! وفى حالة بوبر فلقد كفانا فيرآبند فى كتابه "ضد المنهج Anti-method" المجادلة حول ماهية العلم، فالعلم (فى حالة اعتباره مؤسسة إيمانية ولوبغير اله مفارق) ليس إلا ما يخوض فيه العلماء، وأولئك من جانبهم مشبعون بنظريات مسبقة تجعلهم أسرى لمناهج "صارمة"، وما بوبر إلا أحد المتأثرين بحلقة فيينا التى جعلت من الصورة المنطقية الوجه الوحيد للحقيقة. لكن الوضع المنطقى منهاج بين مناهج، وهذا هوما نود أن نؤكده. فأنت تركب الجمل فى الصحراء، لكنك سرعان ما تستبدل به السيارة فى المدينة، وحين تقابل نهرًا أوبحيرة فلا مندوحة من أن تترك السيارة لتعبر البحيرة فى قارب.

فالنزعة الأكاديمية إذن، لا غروأن تقولب المفكر، بل وربما حنطته فى تابوت حين كانت غايته أن ينطلق حرًا لمواجهة العالم بكل ما فيه من نقائض وما تعتور سهوبه من جبال ومغارات وجحور.

دعنا إذن نجرب الحرية، ونمارس التفكيك.

الفصل الأول

التفكيكيون قادمون

التفكيك ضـرورة معرفية وحيـاتية :

يود العقل البشرى أن يرى الوجود كله داخل نظام مفهوم .

من هذا المنطلق كان سعى البنيوية (آخر صيحة لفلسفة القرن العشرين) من أجل الكشف عن القوانين الحاكمة للعلاقات فى أنظمة اللغة والأنثربولوجيا والاقتصاد وعلم النفس والأدب والنقد، شريطة استبعاد الفاعل أيًا كانت هويته.

لكن ما لبثت هذه البنيوية إلا قليلا حتى اكتشفت أنها فى سعيها لترسيم النسق المغلق قد تحولت إلى أيديولوجيا تخدم مصالح رأسمالية العولمة! فكان طبيعيًا أن يتنصل منها رموزها – ومعظمهم من اليسار – فاستبدل ميشيل فوكوة بالمنهج الآركيولوجى الذى طبقه فى تاريخ الجنون المنهجَ الجينالوجى (استعاره من نيتشة) لا ليكشف عن ثبات نظام لويس الرابع عشر (استمر فى الحكم ٧٤ عامًا) بل ليفضح تفككه .. فقرار لويس بتحويل السجن إلى مصنع يعمل فيه السجناء يراه فوكوة بمثابة الطفرة فى الشريط الجنينى للنظام تتحول به علاقات إنتاج إقطاعية جامدة إلى علاقات الإنتاج الرأسمالية النشطة، الأمر الذى أدى إلى انتصار البورجوازيين وتسلمهم السلطة بعد الثورة الفرنسية. فهل كان لويس الرابع عشر خائنًا لطبقته معاديًا لنظامه؟! أم كان شخصًا أخرق لا يعرف مصلحته؟! الأولى أن نراه مجرد أداة فى يد الحركة التاريخية تنقض به بنيانه وتفكك عناصره . وعليه فإن فوكوة ودريدا وهارتيمان وإدوارد سعيد وغيرهم من مفكرى ما بعد الحداثة إنما جعلوا همهم فى الكشف عن مواضع تناقض السلطة والتبشير بانهدامها وزوالها.

التفكيك إذن لا يقع بفعل فاعل أونتيجة مؤامرة عملاء وخونة للأمة، إنه "نظام الأشياء" أوقل الوجه الآخر من عملة وجهها الأول الإقامة والبناء والتشييد.

أما ثقافتنا العربية فلقد ظلت تتهرب من هذا القانون الكونى طالما بقيت محكومة بأطرها المعرفية الراسخة :

النموذج البطليموسى القائل إن الأرض ثابتة وإن السماء سقف به النجوم مصابيح تضئ للإنسان – طفل الكون المدلل – ظلمة الليل بينما تتحرك الشمس حوله

لتنير نهاره! وعليه فقد كان معقولاً أن يعتمد الجغرافيون على وصف البلدان بطريق "النقل" فيكتب الطبرسى عن النياسبورى أن أذربيجان وأرمينيا جبلان أقام ذوالقرنين بينهما سداً يقى المؤمنين شرور يأجوج ومأجوج! ولم يكن مستغرباً من مؤرخ مثل المسعودى أن يحدد فراعنة مصر بسبعة فراعين فقط لا غير ، زاعماً أن فرعون موسى كان ملكا اسمه الوليد بن الريان، وأن زوجته كانت تدعى آسيا بنت مزاحم! وما كان مدهشاً أن يكتب ابن كثير أن سفينة نوح كان طولها ثلاثمائة ذراع وعرضها خمسين وارتفاعها ثلاثين... وكيف لا ما دام آدم قد هبط إلى الأرض وكان طوله تسعين ذراعاً؟!

والحق أن تراثنا المدون اعتباراً من عام ٣٢٨ ق.م لم يجرب القطيعة المعرفية ولوجزئياً مع هذه الثقافة الميثولوجية إلا مرة واحدة، وكان التحديث فى عهد محمد على هو الحد الممارس لهذه القطيعة الجزئية، حينئذ تراجعت الثقافة الثيولوجية قليلاً مما سمح للدولة الحديثة أن تولد ولادتها المتعسرة المعروفة، والتى تركت تشوهات ظاهرة فى هيكلها العظمى قائماً حتى الآن.

ليس التفكيك مجرد مصطلح اخترعه "دريدا" ثم حار فى مدلوله بحسب تعبير فؤاد زكريا، فالتفكيك محاولة جادة لإدراك النظام فى الفوضى - ولكن عن غير الطريق البنيوى الذى يرمينا فى حتمية تناقضها الشواهد فى عالمى الماكروواليكر وفضلاً عن الإنسانيات - وهوليس مجرد آلية للتوليد السقراطى أوللشك الديكارتى، بل هو شئ أبعد من هذا بكثير، إنه هدم للوعى الزائف (الأيديولوجى) ومحولوهم اليقين الموروث، وفتح لفضاء المغامرة المعرفية التى تبنى الأصالة الحقة. والأصالة بهذا المعنى نقيض الأصولية الداعية إلى الإتباع وللماضوية وللجمود ولثبات الهوية.. وإن ثبات الهوية هذا لحجة يتخذها العقل الأصولى فى صراعه ضد الحداثة غير ملتفت إلى أنها حجة عليه وليست له، فالثبات فى الطبيعة - كما هوفى البشر - لايؤدى إلا للتآكل. أنظر إلى الديناصورات وكيف اندثرت وإلى الأقوام البدائية وكيف اختفت، فهل من عجب أن نرى دعوى ثبات الهوية العربية وقد أنجبت فلولاً متناحرة ما بين عرب مقيمين وعرب أفغان وعرب أمريكان وعرب صهاينة؟! حدث هذا فى العقدين الآخرين بتأثير من ، وكرد فعل على، دعوى القوميين العرب إلى الوحدة القسرية (حرب الخليج الثانية مثال واضح) بينما يواجه هؤلاء ثيوقراطيون أشاوس يرفضون مفاهيم الوطن والقومية، ويدعون إلى

أممية إسلاموية توحد ما بين المصرى والمغربى والإندونيسى والعراقى والصينى والباكستانى وربما الأندلسى القديم!

يكشف التفكيك عن حقيقة إيجابية مؤداها أن الهوية لا تتضح بغير النقد ، فهى قاطنة فى أنطولوجيا التوتر والخلق المستمر الذى هوهدم وبناء .. هدم للقديم البالى المتحجر والعاجز عن التجديد، وفى نفس الوقت فإنها - الهوية - بناء على غير نموذج سابق التجهيز كامل الأوصاف. وليس ثمة من خطر على الهوية سوى خطر الكتابة الزائفة، تلك الكتابة التى ترسخ لليقين والثبات بينما تباعد بين جماهيرنا وبين المعرفة العلمية بحجة أن المعرفة العلمية تؤدى إلى محوثقافتنا الموروثة .. والحق أن ثقافتنا الموروثة هذه معرضة للزوال فى مناخ العولمة إن هى بقيت متحجرة تخشى ممارسة النقد الذاتى وتتجنب اختبار عناصرها فى المختبرات العلمية بكل ميادين المعرفة.

إن فلسفة العلم لتطالبنا بإعمال آلية التفكيك فى أبنيتنا الثقافية المتهالكة مسلحين بوعى الفيزيائيين (الذين أدركوا بمناهجهم التجريبية أن الحتمية فى الكون وهم مثالى اخترعه الناس لأسباب سيكولوجية بحتة) ومسلحين أيضًا بإنجازات المعرفة الحداثية التى تفتح الحواجز أمام كل الاحتمالات فى عوالم الاقتصاد والسياسة والنقد والأدب والفلسفة.

لنقم بالتفكيك إذن عن وعى وإرادة، وإلا فإن التفكيك لا مندوحة فاعل فينا فعله ولكن بعشوائية لا تبقى ولا تذر.

التفكيك إبداع :

لا يزال عصر التنوير الأوربى قائمًا فينا بهيئة مخايلة فكرية تراود النخب الثقافية عن نفسها، محرضًا أفرادها أن يرتدوا مسوح البطريرك المعاصر، الفيلسوف الشامل، العارف المحيط بكل شىء علمًا، ممثل الأنا المتعالية Transcendental Ego تلك التى ما أن تقوم بترتيب الوقائع الحسية داخل أطر العقل، حتى تتبدى الحقيقة كاملة غير منقوصة .

[يعود مصطلح الأنا الترنسندنتالى إلى الفيلسوف النقدى عمانويل كانط (١٧٢٤ -١٨٠٤) حيث يؤكد كانط أن المعرفة مستحيلة لواقتصرت على العقل الخالص

ومستحيلة أيضاً لوأنها اعتمدت على الحس وحده، إنما هى ممكنة حسب، حين تتآلف الوقائع الحسية داخل الذهن بفضل مقولات (قوالب) أولية فطرية فى العقل .. مثل فكرة الزمان، وفكرة المكان، ومبدأ السببية ... ومن هذه المقولات تتشكل ملامح الأنا المتعالى على التجربة].

وتلتقى - عند نخبنا المثقفة - تلك النزعةُ الكانطية Kantian Trend بأصول الثقافة العربية الإسلامية التى تأسست على تقديس النص، أوبالأقل على اعتماده مصدراً رئيسيًا للمعرفة، يدور الصراع الثقافى (والسياسى بالتالى) حول تفسيره أوتأويله ، أوعلى أقصى تقدير فى الحوار معه، بالطبع ليس حوار الند للند، بل مجرد سؤال العاجز الذليل للعاطى الجبار!

[لعلنا نتذكر كيف رمى الشيخ الشعرانى (وأعوانه) الأديب توفيق الحكيم بالضلال والإضلال، وكيف نزع عنه كل فضيلة، وكيف حذف منه رصيد الإيمان كله - هكذا بالنص - لمجرد أن الحكيم كتب بصحيفة الأهرام عام ١٩٨٣ سلسلة مقالات بعنوان "حديث مع الله" فكان أن أجبر الأديب على تغيير العنوان إلى "حديث إلى الله" مع أن الحكيم لم يكن إلا متابعًا لأدبيات إسلامية خالصة أنشأها "النفرى" و"ابن عربى" و"الحلاج" و"الجنيد" وغيرهم].

والنتيجة المؤكدة لهذا اللقاء العربى الـ "كانطى" إنما تتبدى فى استمرار الدوجمائية (القطعية) وتَوَهُّم احتكار اليقين، والإعراض عن كل ما يخالف الرأى المستقر.

وفضلاً عن بنية الثقافة العربية الرافضة - ابتداءً - لأية ممارسة للنقد الذاتى، فإن الاتكاء على الأسس الإبستمولوجية لعصر التنوير الأوربى، إنما يتجاهل أن ذلك العصر لم يكن أكثر من خطاب Discourse مشروط بتاريخانية[1] مقصودة ، ومن حيث كون الفكر الأوربى، تاريخانيًا فى الأساس، فلقد كان طبيعيًا أن يتجاوز هذا الفكرُ خطاب عصر التنوير إلى ما بعده (باعتبار هذا العصر مجرد مرحلة من المراحل) مسدداً إليه أعنف النقد انطلاقًا من توجهات ثلاثة :

---

(١) نعنى بالتاريخانية Historicism هنا فلسفة المؤرخ حال قيامه بعملية التأريخ. وهى غير التاريخية Historicty المعنية برصد التطور من منظور محايد ، أو بالأحرى يدعى الحياد .

التوجه النيتشوى الجينيالوجى الذى يؤكد أن "الحقيقة" غير قابلة للمعرفة، لأن الإنسان الأوربى الحالى مسخ يتقنع بالأخلاق المسيحية (وهى فى جوهرها أخلاق عبيد) بينما يمارس العنف فعليًا ضد الضعفاء ولكن بغير إعلان فروسىّ نبيل. ومن ثم فلقد آن لهذا المسخ المرائى أن يندثر ليحل محله "السوبرمان" منتج القوة والسيادة، لأنه وحده القادر على بلوغ المعرفة الحقة.

التوجه الفرويدى الذى يعصف بالذات العارفة، إذ يراها محض دوائر لا مركز لها ، أوهى نقطة مفترضة على خطوط الطول السلطوية (الأب - المجتمع) وخطوط العرض المعرفية (الليبدو - الأحلام) وحتى هذه النقطة المفترضة فإنها تنتهى إلى الإزاحة (العصاب - الموت).

التوجه الماركسى المقوض لبناء هيجل (المطلق التاريخى) حيث أثبت ماركس بدراساته أن الحضارة الغربية - بما تتضمنه من مفاهيم وفلسفات وجماليات - إنما قامت على استلاب Alienation العمل المأجور الذى هوأساس تلك الحضارة، ومن ثم فالحضارة هذه شر كلها، تجبر الناس على العيش فى مرحلة ما قبل التاريخ البشرى، وبالتالى فلا قيمة للفلسفة، ولا وجود للإنسان الذى يدرك اليقين.

لقد فتحت هذه التوجهات الثلاثة الحدود لتطور الحداثة الأوربية - التى قامت بإجراء القطيعة المعرفية مع مرحلة الدين بصفته مصدر المعرفة ومع النقل بحسبانه أداتها - فكان أن ظهر فكر ما بعد الحداثة Post- Modernism ليضيف إلى القطيعة مع الدين، قطيعة أخرى تشكك فيما آمنت به الحداثة من مصداقيات : التقدم، العقل ، الدولة ، الديمقراطية، التحرر، الاشتراكية... الخ وهى ما أسماها فرانسوا ليوتار بميتافيزيقا السرديات (الحواديت) Meta- Recites . لقد ولدت أخيرًا مرحلة العلم - حسب ليوتار - الذى يسيطر وحده على فضاء المعرفة كله مزيحًا كل كابح، بل وناعتًا الكوابح جميعًا - دينيةً كانت أوأخلاقية - بالإرهاب ، فالعلوم الطبيعية لا تعرف الحرام أوالعيب، ولا يهمها العدل ولا تسعى لتحقيق المساواة بين النجوم والكواكب، أوبين السباع والحشرات، ومادام هذا هوحال العلوم الطبيعية فلا غروأن تحنوحنوها العلومُ الإنسانية : الفلسفة ، الاجتماع، الاقتصاد...الخ شريطة أن تحذف كلمة "الإنسانية" المضللة هذه لتخلص لها صفة العلمية البحتة.

ليس هذا مجال تقييم فكر ما بعد الحداثة، إنما نريد فحسب أن نذكر لـ .. "بطاركتنا" إلى أين مضت مسيرة المعرفة، ولسنا ندعوهم بالطبع إلى اللحاق بعصر ما بعد الحداثة، بل ولا ندعوأصلاً إلى تحديث ثقافتنا باستنساخ النموذج **paradigm** الأوربى، لأننا إن فعلنا نكون قد ارتضينا "المركزية الأوربية" مرجعية لنا، بينما يهبط عليها أصحابها اليوم بمعاول النقض وأدوات التفكيك، والحق أننا أردنا فحسب أن نشير إلى تهافت فكرة التجديد باتباع نموذج سابق التجهيز سواء كان هذا النموذج قديمًا تراثيًا ، أومستوردًا معاصرًا، فما من شك فى أن قيمة التجديد بالإتباع إنما تمحوكل إمكانية للإبداع الذى هوالأمل الوحيد أمامنا اليوم للعيش فى هذا العالم المتجدد فى تسارع مذهل .

* * *

فما هوالإبداع ؟ إنه الإتيان بالجديد النافع . يقول فرانسيس بيكون "يُعتبر جهدًا ضائعًا كل عمل فكرى لا يسعى لتعزيز الإنتاج النافع للجميع"، وفى رأينا أن شرط الإبداع ألا ينطلق المبدع من نقطةٍ سبق وأن انطلق منها غيره، فلكل فرد (ولكل أمة) نقطته التى يراوح عليها وقد حددتها له مجمل الوقائع التاريخية والحقول الثقافية التى أنجبته. وليس الماضى المحدد للنقطة الحاضرة مشكلةً فى حد ذاته، المشكلة تبدأ حين يسيطر الحقل على الثمرة فيمنعها أن تفيد من الشمس الطالعة ومن الهواء المتجدد ومن قطرات الندى المتنوعة. يقول هيرقليطس "أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين ، فمياه اليوم ليست هى مياه الأمس" وهذا يعنى أن فى مقدورى أن أكون"بندقة" جديدة رغم انبثاقى من نفس الحقل الذى خرجت منه "بندقة" أبى.

سؤالنا البدئىُّ الآن صيغته : ما هى تلك النقطة التى تقف عليها ثقافتنا الحالية؟ هل هى التاريخية المصرية الفرعونية؟ أم هى تشكيلة البحر المتوسط ذات البعد التاريخى الهيلينى الهيلنستى الرومانى؟ أم هى الصَدَفة المصرية القبطية؟ أم النخلة العربية الإسلامية؟

فإذا ارتضينا أن يكون هذا سؤال البداية، فمن الطبيعى أن يمسى سؤال الختام هكذا: وإلى أين هذه الثقافة؟! وأما الأسئلة القاطنة بين هذا وذاك فكثيرة لكن

مترابطة، فمادامت الثقافة محصلة لنشاط متنوع يؤديه البشر فى سبيل العيش، فإن الأسئلة عن الاقتصاد وعن السياسة وعن الأيديولوجيات لا ريب ستظل مطروحة بقوة، تتناوشها الإجابات، وتحاول أن تضمها معًا النظريات، وما من نظرية مهما تتكامل، ومهما تحاول أن تغدوعلمية بمعنى الكلمة إلا وتكون قابلة للنقد والتخطئة أوالمراجعة والتعديل بالحذف والإضافة.

من هنا فإن كاتب هذه الصفحات لا جرم يعلم أن ما يطرحه من أسئلة وما يستخلصه لهذه الأسئلة من إجابات إنما هومحض اجتهاد قد يخطئ وقد يصيب، فإما إذا كان الخطأ من نصيبه فعلى الآخر واجب تصحيحه ، وإما إذا كان الصواب جائزة بحثه فإن العار كل العار أن يَزْوَرَّ عن صوابه أناسٌ جعلوا همهم البحث عن سبيل مفتوح يُخرج هذه الأمة من مأزقها التاريخى الحالى.

ما ثقافتنا ؟

نحن أبناء الحضارة العربية الإسلامية، نتكلم لغتها، ونتنفس تاريخها، شاعرنا هوالمتنبى، وثائرنا الجاحظ، وناقدنا عبد القاهر، وبطلنا صلاح الدين الأيوبى، وكتابنا الأعظم هوالقرآن الكريم، ينطبق هذا على المصرى المسلم والمصرى القبطى، على الأول بحكم الإيمان الدينى، وعلى الثانى بفضل البناء اللغوى الأمثل لهذا الكتاب. بيد أن هذه الحضارة العربية الإسلامية تآكلت ولم يبق منها إلا عنصر الثقافة، وحتى هذا العنصر الباقى فلقد اختلطت به عناصر ثقافية وافدة من حضارة العصر : الحضارة الأوربية، أوبتعبير أوسع الحضارة الغربية، وآية ذلك أن معمارنا وأزياءنا وأدواتنا للإنتاج (أوالاستهلاك) جميعها مستورد من حضارة الغرب، ومن الطبيعى أن نتشرب الكثير والكثير من ثقافة هى جزء لا يتجزأ من تلك الحضارة الغربية : آداب المائدة ، التعبيرات اللغوية، التشبه بسلوك الإنسان الأوربى والأمريكى فى المعاملات الجارية، لا سيما فى الأوساط المتعلمة ذات التأثير فيمن هم دونها.

وإذا كانت الحضارة العربية الإسلامية قد تآكلت إلى حدها الأدنى فإن الحضارة الفرعونية - وهى أيضًا منبع لنا تاريخًا - قد اندثرت وتلاشت فلم يبق منها غير

آثار معمارية أوتشكيلات فنية لا صلة لها بحياتنا المعاصرة من قريب أومن بعيد، نعم يمكن للمصرى أن يعجب بهذه الآثار وتلك التشكيلات لكنه يعجب بها كالسائح الأجنبى سواء بسواء، ذلك لأنه لا يكررها أويطورها أويعول عليها فى أمر معاشه، وما هذا إلا لأن القطيعة الثقافية قد وقعت بينه وبين حضارته القديمة تلك، فمتى وقعت تلك القطيعة ولم وقعت؟!

الإجابة فى كلمة : النمط الآسيوى للإنتاج Asiatic Mode of Production وأساسه الواقع الجيبولتيكى (الجغرافى البشرى) فمصر من الناحية الجغرافية صحراء يقطعها نهر واحد يأتى من الجنوب مندفعًا إلى ساحل البحر فى الشمال، والزراعة فيها تعتمد على حوض هذا النهر الواحد ، بيد أن حائز الأرض العليا (الصعيد) بمقدوره أن يتحكم فيمن يليه شمالاً منحدراً، فكان طبيعيًا أن يطلب الناس حاكمًا قويًا وظيفته الأساسية إقامة العدل الإنتاجي، فما لبث هذا الحاكم وقتًا حتى صار فرعونًا (صاحب البيت الكبير) فأنشأ إدارات الرى والصرف والتخزين والملكية و... جيشًا يدافع عن البلاد ضد الهجمات الرعوية الجائعة، وشرطة لفض المنازعات وتثبيت دعائم النظام، و... جهازًا أيديولوجيا (الكهنة) يربط الحياة الفانية على الأرض بحياة خالدة بعد الموت، ويربط المعاملات الجارية بالمثل العليا ويربط الحاكم بالإله .. كان طبيعيًا أن يتحول هذا الحاكم بإداراته وجيشه وشرطته وكهنته إلى حكومة مركزية قوية طبيعتها الاستبداد ، فالوحدة هى استتباب النظام ، والسماح بالتعدد يفضى بالبلاد إلى فوضى محققة. ورويداً رويداً صار الحاكم الفرعون ابنًا للإله ، مالكًا للأرض جميعًا، متيحًا للفلاحين حق الانتفاع – حسب – من خلال المشترك القروى. وبهذا لم تعد الحكومة المركزية مجرد جهاز لإدارة العملية الإنتاجية الشاملة، بل صارت هى قلب وعقل الإنتاج القومى الزراعى فى مجمله، ومن هنا ندرك لم كانت المدن تبنى داخل الريف وليس خارجه، وندرك أيضًا كيف لم تتحول أية مدينة إلى Policy (ومعناها باليونانية مدينة تمارس السياسة) فالطبقة الحاكمة وقد احتكرت السلطة قد منعت كل انعطاف نحو الديمقراطية.

ولأن المعرفة وجه من وجوه السلطة، فإن المعرفة النظرية ظلت رهينة المعبد، لم تنزل قط إلى الشعب[1] فكان تعليم أبناء الفلاحين والصناع محدداً بالأطر المهنية والوظيفية، ولعل هذا ما يفسر خلوالتاريخ المصرى القديم من فلاسفة كسقراط وافلاطون وأرسطو، ومن شعراء كهوميروس وسوفكل ويوربيد وأسخيلوس وأرستوفان.

وهكذا حين سقطت الفرعونية سقوطها الأخير على أيدى الغزاة الفرس عام ٥٢٥ ق.م اندثرت معها معارف الكهنة دون أن تجد لها حافظاً فى صفوف الشعب. فهل يمكن بعد أن نتحدث عن ثقافة فرعونية يمكن ابتعاثها مثلما فعلت أوربا حين ابتعثت تراثها الهيلينى فى عصر نهضتها؟!

ولأن ثقافة مصر الفرعونية كانت قد انحصرت فى الفن دون الفلسفة والأدب، فلقد ظلت آثارها - المعمار والنحت والتصوير - باقية خالدة، إلا أنه الخلود الذى يشير بما كان ولا يشير إلى ما هوكائن بلغة ما سيكون، ومن ثم فإن تلك الآثار لم تشكل قط تواصلاً ثقافياً بما تعنيه الثقافة من ممارسة Praxis وأساليب عيش ، بل لعل تلك الآثار قد لعبت دوراً سلبياً حال دون تفاعل المصريين مع ثقافة الفرس الغزاة أولاً، ثم الغزاة الإغريق فالرومان . فلقد نظر الفرس إليها نظرة العاجز عن إبداع مثيلها، فكان أن انكفئوا على أنفسهم كجيش احتلال يعلم أن مصيره الجلاء عاجلاً أوآجلاً . أما الإغريق فراحوا يستنسخون آثار مصر الفنية بخشونة تجافى الذوق ولا تراعى الدقة فكان طبيعياً ألا ينبهر صاحب الأثر الأصيل بمن جاء يقلده، وهكذا انقضى العصر البطلمى (٣٢٣ ق.م - ٣٢ ق.م) دون أن ينجح فى دمج مصر بثقافة الغرب. وأما "روما" فكان إخفاقها فى هذا المجال أكبر طالما اعتبر الرومان مصر مجرد مزرعة قمح ضخمة وظيفتها إطعام الإمبراطورية.

سوف يختلف الأمر مع المسيحية ، فلقد تأثرت مصر ، ولا زالت متأثرة بعصرها القبطى، وما ذلك إلا لأن المسيحية لم تكن دولة أجنبية، ولا هى دخلت غازية على أسنة

---

(١) مقابل هذا رأينا السوفسطائيين - الفلاسفة الشعبيين الأغريق- ومعهم سقراط نفسه حريصين على تشعيب الفلسفة، ومن ثم انبثق الأدب، وتحديداً الشق الدرامى، من اللقاء الحميم بين الوعى النظرى والحياة الإنتاجية اليومية.

الرماح، بل دخلت على يد حوارىّ ليسوع وديع مثله هومرقص الرسول، فاستقبله المصريون بحفاوة الأهل للأهل، ورأوا فى عقيدة التثليث تجديداً مباركًا لثلاثى الآلهة أوزيريس - إيزيس - حورس، وحتى أيقونة الصليب لم تكن بعيدة عن مفتاح الحياة المصرى. ولسوف يحدث ما يشبه هذا حين سيدخل الإسلام مصر فى القرن السابع الميلادى، فعقيدة التوحيد الإسلامى لم تكن بعيدة أيضاً عن عقيدة مرت بهم فى عهد سابق وانتهت بأصحابها نهاية مأساوية ، ويكاد المرء أن يرى فى حماس المصريين للعقيدة الإسلامية نوعًا من التكفير عن قتل الأب القديم - أخناتون - لكن هذا وحده ليس كافيًا لربط ثقافة مصر العربية الإسلامية بثقافة الفراعنة، فالثقافة باعتبارها نسقًا فى البنية الفوقية super structure للمجتمع قد يتعلق بها شىء من تاريخ سابق، إنما هى فى المقام الأول انعكاس لمحددات (بكسر الدال) البنية التحتية Infra structure جماع نمط الإنتاج القائم والعلاقات الاجتماعية السائدة بين المنتجين. ومن هنا نفهم كيف توطنت فى مصر الثقافة العربية الإسلامية فيما لا يزيد عن قرنين من الفتح العربى حيث تزحزح فيها النمط الآسيوى للإنتاج عن مركز الصدارة مفسحًا المجال لاقتصاد الخراج العربى - سيما بعد أن صارت مصر دولة خلافة فى العصر الفاطمى - الأمر الذى مكن للغة العربية ولآدابها أن تسود المجتمع كله مسلمين وأقباطًا. ولسوف تظل مصر - منذ هذا العصر وحتى الحملة الفرنسية وما تلاها من تشابك مع الغرب - موردًا نقيًا للثقافة العربية الإسلامية لا تشوبه شائبة، غير أنها سوف تفقد هذا النقاء بدءًا من عصر محمد على باشا الذى أدخل زراعة القطن (مؤسسًا بذلك للاقتصاد السلعى الحديث) حيث اشتبك تجاريًا وعسكريًا مع دول أوروبا مهيئًا بذلك لاختلاط الثقافة المصرية بثقافة أوروبا ثم بثقافة أمريكا بعد أن تم التواجد المؤثر لهذه الأخيرة فى قلب المنطقة العربية بعد الحرب العالمية الثانية. وقبل أن ندرس أثر هذا الاختلاط الثقافى لا مندوحة لنا من الحفر عند جذور الحضارة العربية الإسلامية.

الأساس الاقتصادى للثقافة العربية الإسلامية:

يجدر بنا فى هذا الموضع، أن نفرق بين مفاهيم ثلاثة تفرقة تحفظ لكل واحد منهم قدره واستقلاله النسبى فى المنظومة الإنسانية الأوسع، وهذه المفاهيم - وتبعًا لأقدميتها فى الظهور على ساحة التاريخ - هى: المجتمع، الدين، الدولة.

فأما المجتمع Socity فهوجماعة من الناس يشتركون فى ثقافة عامة معًا، ويقيمون فى حيز مكانى خاص بهم، ويشعرون أنهم يمثلون معًا كيانًا واحدًا متميزًا. وقد يرتفع الوعى السياسى بهؤلاء الناس إلى حد إنشاء دولة، أويندمجون مع غيرهم فى دولة متعددة المجتمعات مثل: الهند وبريطانيا ويوغوسلافيا السابقة والاتحاد السوفيتى السابق.

وأما الدين Religion فهو- كما يراه علم الاجتماع - مجموعة من المعتقدات تؤمن بها جماعة معينة، تنسق فيما بينها بنظام خاص، وغالبًا ما تكون متعلقة بالعالم فوق المادى، ولكل دين من الأديان طقوسه وشعائره المرتبطة بالإيمان بقوة عليا متعددة (مثلاً آلهة اليونان) أو مزدوجة (الزرادشتية والمانوية) أو واحدة (اليهودية، المسيحية، الإسلام).

وقد يكون الدين طبيعيًا Natural يؤمن بوجود الإله وخلود الأرواح مع انتفاء الوحى، وقد يكون وضعيًا Positive يقوم على وحى الضمير والعقل فحسب كما فى عقيدة البوذية، والبوشيدواليابانية، والكونفوشية الصينية.

وكثيرًا ما تتوزع الأديان الكبرى على عديد من المجتمعات - والدول - بقدر ما قد يضم المجتمع الواحد أكثر من دين (المجتمع الأمريكى، المجتمع العربى، المجتمع الصينى..الخ).

يبقى مصطلح الدولة State التى تمثل كيانًا اعتباريًا يعلوعلى الأفراد والمجتمع ذاته، كيانًا يحتكر "القوة المشروعة" بحد تعبير ماكس فيبر. ولهذا الكيان وحده الحق فى إصدار القوانين وتنفيذ أحكامها داخل حدود إقليم معين، بيد أن هذه الحدود كانت قابلة للتوسع أوللتقلص تبعًا لقوة الدولة العسكرية، وظل هذا الوضع مألوفًا حتى وقعت دول أوروبا معاهدة وستفاليا ١٦٤٨، فاستقرت الحدود بين دول القارة، ثم صار هذا المبدأ معمولاً به فى العالم المعاصر بعد إنشاء منظمة الامم المتحدة عام ١٩١٩ . ثم - حسب - صار لكل دولة حقها فى السيادة على أراضيها ولم يعد جائزًا ضم جزء من أراضى دولة أخرى بالقوة.

كانت هذه التفرقة ضرورية، حتى لا يقع فى ذهن القارئ أى خلط بين حديثنا عن الدولة الإسلامية - وهوما نكرس له تلك الصفحات - وبين الدين الإسلامى الذى نؤمن

به (كآخر الأديان السماوية) ونسلك فى حياتنا اليومية على هَدى تعاليمة ومُثُله العليا ومكارم أخلاقه.

فى هذا السياق قامت الدولة الإسلامية الأولى فى يثرب على عصبية بنى هاشم (التى تمحور حولها كبار قريش) وليس على حلفاء النبى(ﷺ) (الأنصار) من قبائل الأوس والخزرج وبنى أسلم فضلاً عن آحاد النصارى واليهود الذين آمنوا بالدعوة المحمدية. ولسوف نتبين يوم السقيفة - بعد وفاة النبى(ﷺ) - صواب تحليل ابن خلدون للأساس الذى تقوم عليه الدول محدداً إياه "بالعصبية"، حيث نجح حزب عائشة وأبى بكر وعمر(رضي الله عنهم) فى إقصاء الحلفاء الأنصار عن السلطة بحجة أن العرب لن يقبلوا أمراء لهم ما لم يكونوا من قريش قبيلة النبى(ﷺ). ولقد كان ذا صحيحًا رغم أن عمر بن الخطاب(رضي الله عنه) نفسه أراد - فيما بعد - أن يقلل من أثر تلك العصبية، كما لاحظ طه حسين فى كتابه الأدب الجاهلى، دون نجاح يذكر، فعمر(رضي الله عنه) هوالذى عين معاوية واليًا على الشام، وهوالذى ولى عمروبن العاص على مصر بعد فتحها، وهوالذى أوصى بالسلطة من بعده لواحد من ستة قرشيين، اختير منهم عثمان بن عفان(رضي الله عنه) الذى أغدق على أهله وأصحابه من قريش، مما أثار جياع الرعية فى الأمصار فكان مقتله على أيديهم مقدمة لاضطرابات سياسية واجتماعية خطيرة توجت بالحرب الأهلية المعروفة بالفتنة الكبرى، تلك التى تقاتل فيها صحابة أجلاء، بعضهم من المبشرين بالجنة - بنص حديث شريف - مناقضين بفعلتهم حديثًا شريفًا آخر ينذر بأنه إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار، القاتل لأنه سفك دم أخيه، والمقتول لأنه كان حريصًا على قتل صاحبه. يذكر المقريزى فى كتاب "النزاع والتخاصم" كيف انقسم الناس فى البصرة بين مصدق لعائشة(رضي الله عنها) - وهى تخطب فيهم مطالبة بدم عثمان(رضي الله عنه) - وبين مكذب لها بفاحش الرد، وإذا بالقوم يتسابون ويتضاربون بالنعال، ثم ينتقلون من التضارب بالنعال إلى القتال بالسيوف والرماح، وراحت عائشة - رضى الله عنها - تعلن أنها تؤثر انطباق السماء على الأرض قبل أن ترى عليًا وقد أصبح للمسلمين إمامًا! هكذا كانت العصبية لقريش تلتهم عصبية بنى هاشم التى أدت دورها فى زمن النبوة وآن لها أن تخلى الساحة لدولة بنى أمية الملك العضوض.

ربما يسبب هذا الحديث ما يشبه الصدمة لقارئ اعتاد أن يسمع عن السلف الصالح كل خير، لكن الحقائق التاريخية لا سبيل إلى تجنبها، وبالمقابل فلا يوجد

ما يدعو إلى لوم هذا السلف الصالح، وإلا لكنا بمثابة من يسحب مفاهيم عصرنا على ماض كانت له مفاهيمه الخاصة عن الصواب والخطأ والحق أنه لا معنى للحديث عن طبيعة بشرية واحدة تعلوعلى كل العصور، بينما هذه الطبيعة تتغير يومًا بعد يوم بفضل نضال البشر أنفسهم وصولاً إلى ما هوأنفع وأرقى.

إذن فلنسلم بأن العصبية ضرورة فى توطيد أساس الدولة عند نشأتها، ولكنها بالقدر نفسه لابد وأن تقود إلى ترتيبات تكدس الثروة فى جانب وتنزعها من جانب فى الجسم الاجتماعى الواحد - بغض النظر عن الديانة والعقيدة - وهكذا يمكن لأى باحث مدقق أن يلمح شروخ الانقسام الطبقى فى المجتمع العربى الإسلامى بداية من تأسيس الدولة وأن يكشف عن تعمق هذا الانقسام كلما ترسخت الدولة وازدادت قوتها، وهوما سوف نلاحظه جميعًا فى عصر الدولة الأموية (٦٥٨ -٧٥٠ ميلادى) ثم فى الدولة العباسية بعصريها (٧٥٠ -١٢٥٨ ميلادى) ولا يتصور عاقل أن البذخ والإسراف وليالى ألف ليلة وليلة والقصور والعبيد والجوارى.. الخ كان متاحًا لكل فرد عاش فى كنف هذه الدولة! وإلا فلماذا كانت ثورات الزنج والقرامطة وانتفاضات الفلاحين فى مصر وفى العراق والشام وغيرها؟!

هذا ما كان من الناحية السوسيولوجية، وأما من ناحية الموارد فلقد كان الفىء (أى مغانم الحرب) هوالمصدر الأول للدولة، أُضيف إليه الخراج (ويمثل نصف محصول الأرض الزراعية يدفعه أهالى البلاد المفتوحة) وحين انتهى عصر الفتوحات الكبرى بسقوط الدولة الأموية، أصبح هذا الخراج المصدر الرئيسى لموارد الخلافة العباسية، فكان أن عضت عليه بالنواجذ والأسنان، إلى درجة استمرارها فى فرضه حتى على معتنقى الإسلام بحجة أن هؤلاء لم يسلموا إلا تجنبًا لسداد الضريبة! الأمر الذى أكد للناس أن دين الإسلام غير الدولة الإسلامية، فانفجرت الثورات، وعمد الفلاحون إلى الفرار وهجر الأرض بما فيها وما عليها، بل وسعوا للدخول فى الرق طواعية، فكان أن زادت الدولة الطين بلاً بأن عمدت إلى اتخاذ تدابير تقييد الفلاحين بالأرض، وبهذا صار الفلاحون (الأحرار أصلاً) أقرب إلى أقنان الإقطاع الأوروبى (والقن هو عبد الأرض ليس له حق مغادرتها دون إذن اللورد الإقطاعى) أضف إلى ذلك لجوء دولة الخلافة إلى فرض ضرائب جماعية على مجتمع القرية مما هبط بأصحاب اليسر فيها

إلى حالة الفقر، ودفعهم دفعًا إلى التنازل عن ملكياتهم إلى الخلفاء وأبنائهم وأقاربهم وموظفيهم بل وأحيانًا لجواريهم ومحظياتهم.

كان الخليفة العباسى هارون الملقب بالرشيد يهتف حين يرى سحابة تمر فوقه:

"ارحلى حيثما شئت فلسوف يأتينى خراجك". ومازال العقل العربى يعد ذلك القول دليلاً على عظمة الإمبراطورية واتساع أملاكها، ويندر من يستنتج من هذا القول مدى الظلم الواقع على الفلاحين أصحاب الأراضى المسددين للخراج، والأكثر من ذلك أن يتهم المؤرخون الرسميون ثوار الزنج والقرامطة بالإلحاد والفجور لخروجهم على ولى الأمر خليفة المسلمين العادل!

فى العصر العباسى الثانى تفاقمت الأزمة المالية جراء اعتماد الخلفاء على العسكر المرتزقة من الاتراك والسلاجقة، فحيث أراد الخلفاء من هؤلاء العسكر أن يطوعوا لهم الثوار والمتمردين؛ فإذا بهؤلاء يقتطعون من أملاك الدولة ما يشاؤون لأنفسهم، فاستقل أحمد بن طولون بمصر عام ٩٠٥ ميلادى، وتلاه فى حكمها بن طغج الأخشيدى عام ٩٣٥، ثم الفاطميون ٩٦٩، وكذلك استقلت بالشام الأسرة الحمدانية. ومع تقلص الموارد الخراجية تراجع الإنتاج الزراعى وإنتاج الصناع بسبب الضرائب الباهظة التى فرضتها الحكومات على المنتجين، فهل كان لهذه الأزمة أن تجد لها حلاً إلا على يد طبقة برجوازية فتية، تواجه الإقطاع العسكرى وتحجمه؟! غير أن البرجوازيات العربية (التجارية أساسًا) أُنزلت بها هى الأخرى ضربات صاعقة، تمثلت فى تراجع القوة البحرية الإسلامية أمام البحرية النورماندية الناشئة فى البحر المتوسط بدءًا من هزيمة ٨٤٩ ميلادى ومرورًا بسقوط صقلية وصولاً إلى الهجمة الصليبية مع نهاية القرن الحادى عشر. فإذا أضفنا إلى ذلك تقلص النفوذ الإسلامى على البحار الشرقية – فى نفس الفترة – بعد أن طردت أساطيل الصين الأساطيل الإسلامية من المحيط الهندى، علاوة على تعاظم خطر القراصنة الهنود حتى على الخليج (العربى) لأدركنا أن أرباح التجارة كانت تتسرب يومًا بعد يوم من قبضة البرجوازية التجارية.

لا غروأن تلك البرجوازية قد شيدت المدن الإسلامية، ولكن دون أن تفكر لحظة فى إقامة نظام مدنى يتمثل فى تشييد مجالس بلدية لها قدر من الاستقلال عن قبضة

الدولة المركزية، نظام مدنى يرتب للطبقة شخصيتها السياسية ويتيح لها قدراً من السلطة الاجتماعية، بل على العكس كانت هذه الطبقة دائماً ما تنحاز إلى الخلفاء ضد الرعية، وذلك بتأثير الأيديولوجية السائدة التى لا تعترف سوى بمؤسسة سياسية واحدة: ولى الأمر.

والخلاصة أن الأزمة المالية التى شلت دولة الإقطاع العسكرى، قد واكبتها أزمة مالية (وسياسية) مماثلة عند الطبقة الاجتماعية البديلة: البرجوازية التجارية، تلك التى حرمت نفسها من حلفائها الطبيعيين من البرجوازية الزراعية، والفلاحين الفقراء فضلاً عن الصناع وعمال المناجم والأقنان والعبيد، فكانت النتيجة المحتومة أن يبقى الاقتصاد العربى الإسلامى راكداً، عاجزاً عن التطور لقرون تالية.

فإلى أى مدى كان لهذا الركود وذلك العجز أثرهما على مسار الثقافة العربية؟

الفصل الثانى

محمود محمد طه والإجابة المميتة

حاولنا فى الفصل الأول أن نتلمس الأساس المادى لثقافة المجتمع العربى الموروثة من عصور الاستبداد السياسى : المصرية الفرعونية، انعكاساً لوتائر النمط الآسيوى للإنتاج، والعربية الإسلامية، صاحبة اقتصاديات الخراج، ثم مرحلة التحديث على نمط الحضارة الغربية (بدءاً من دولة محمد على باشا) بما رسخته هذه الحضارة من قيم الاستهلاك والتبعية.

كانت ثقافة الاتِّباع هى الحصاد المر لعصور الركود الاقتصادى والمالى، وعجز الطبقات البورجوازية عن التقدم إلى مرحلة الرأسمالية فى وقت مبكر، غير أن تحديث محمد على لم يكن مقدراً له النجاح أيضًا، فلقد كان تحديثًا شكليًا حاول (تثوير) أنماط الإنتاج، و(تغريب) الثقافة ولكن دون تغيير الأساس الاقتصادى (علاقات الإنتاج) حيث أعاد محمد على إلى الدولة كل الأراضى الزراعية التى كان قد بدأ بيعها للأفراد ولأولاد الناس فى نهاية العصر المملوكى، وكأن الرجل وقد غم عليه التفريق بين الرأسمالية التى تبنيها البورجوازية (وهى فردية المنزع بالطبيعة) وبين رأسمالية الدولة التى أرادها هو؛ نقول إن الرجل وقد التبس عليه الأمر كأنما أعاد إلى الحياة ثانية النمط الآسيوى القديم فى عصر لم يعد يتحمله، فلا مشاحة أن تفشل تجربته فى أقل من نصف قرن.

بيد أن محمد على قد فتح النوافذ جميعًا لتطل منها العيون على حضارة الغرب المتقدمة، تلك الحضارة التى أنزلت بالمشروع النهضوى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر الضربة القاصمة. وبين البغض والنفور من هذا الآخر المتخلف (الغرب) وبين الإعجاب به والسعى لتقليده، وما بين الافتخار بامتلاك اليقين الأيدولوجى (الإسلام) وبين الشك فى قدرته على هزيمة هذا الآخر المتخلف؛ لا جرم أن تنقسم الذات الجمعية على نفسها، وأن يصيبها ما يشبه العصاب النفسى الجمعى والذى سيظل يلاحق كل محاولة جديدة للنهضة سواء جاءت وفدية زغلولية، أوقومية ناصرية، أو(بعثية) صدامية فيما بعد. فسعد زغلول، وجمال عبد الناصر، وصدام حسين نراهم يبدأون بالعلمانية وينتهون إلى السلفية الدينية حال التطويق أوالهزيمة العسكرية، تماماً مثلما حدث مع الأب البونابرتى الأول: محمد على.

لا يفصل هذا البحث، تعسفيًا، بين ثقافة النخب المتعاقبة وبين ثقافة الجماهير، فانفراد الكهنة - مثقفي العصر الفرعوني - بالمعرفة والتنظير كان حريًا بأن ينتهي بهم إلى الفناء الثقافي بمجرد سقوط النظام السياسي الفرعوني بصفة نهائية عام ٣٢٥ ق. م على يدي قمبيز الفارسي، ليترك هذا السقوط جماهير الشعب المصري فيما يمكن تسميته بالفراغ الثقافي الذي أدى بدوره إلى قطيعة تاريخية Historical break مع حضارته الأولى. وهكذا أسهم ألف عام من الاحتلال الأجنبي: فارسي وإغريقي وروماني فعربي في محوالهوية الفرعونية من ثقافة المصريين.

[ومع ذلك فلقد نجحت المسيحية الشرقية في إعادة إنتاج الثالوث المقدس الفرعوني: أوزوريس وإيزيس وحورس في هيئة الأب والابن والروح القدس، ونجح الإسلام في الوصول إلى قلوب المصريين حينما تبين لهم أن الوحدانية الإسلامية ليست غريبة عليهم، بل ربما كان إقبال العقل المصري الجمعي على الإسلام بمثابة تعويض Compensation لتخاذلهم عن نصرة أخناتون الذي قتل في ظروف غامضة، مثله مثل النبي موسى أول أنبياء التوحيد..].

والحال أن المصريين - مسيحيين ومسلمين - لم يكن أمامهم من سبيل إلا أن يتعربوا ثقافيًا، لكن انصياع المثقفين المصريين - الذين صاروا عربًا، يكتبون ويفكرون باللغة العربية - إلى الفكرة (الأدلوجة) القائلة إن المسلمين هم أعظم البشر، وأن على أتباع الأديان الأخرى أن يخضعوا لهم وأن يسددوا لهم الجزية، قد أدى - هذا الخضوع - إلى انقسام المجتمع المصري إلى أقلية قبطية لعبت دورًا سلبيًا في تطور الثقافة العربية، وإلى أغلبية مسلمة قبلت على الدوام بالمذهب السياسي للحاكم...

[أخذ مسلمو مصر من الفاطميين مذهبهم الشيعي لما يقرب من مائتي عام دون أدنى اعتراض، ثم سقط الفاطميون فأعاد صلاح الدين المذهب السني فكان أن أخذ المصريون المسلمون بذلك دون أدنى اعتراض كذلك.].

لنتوقف قليلاً أمام العقل العربي لنحثه أن يتخذ من نفسه موضوعًا للمعرفة، وليس مجرد أداة تستخدم. هل ترى أن هذا العقل يتميز بطبيعة إبستمولوجية خاصة، ناجمة عن تكوين خاص مصدره روح القبيلة كما يحسب عابد الجابري؟ لوكان ذلك

كذلك لكان محتومًا أن نقسم العقل الإنسانى إلى أنواع منفصلة، كأننا نعود إلى ما قبل داروين فى الإيمان بنظرية الخلق الخاص Special creature، ولكان علينا أن نقر بأن الخالق فطر العقول أنواعًا، فهذا عقل غربى، وذاك عقل عربى، وتلك عقلية صينية، وأخرى هندية... إلخ، ولوكان الأمر على هذا النحولامتنعت المثاقفة، واستحال التطور، وكان الجمود مصير الجميع. وعليه فتعبير العقل العربى هنا، لا يقصد به تعيين طبيعة خاصة، بل حالة يمكن تغييرها بتغيير شروط إنتاجها.

فى القرن الثالث للهجرة انطرح هذا السؤال على العقل العربى بقوة، أعنى سؤال الجبر والاختيار، ولم يكن السؤال مجرد تعبير عن شأن ثقافى خالص Pure concern بل كان تعبيرًا عن هموم سياسية، وتجليًا من تجليات الصراع على السلطة.

فالمعتزلة، الذين استعان بهم المأمون فى النود عن العقيدة الإسلامية بالرد على الزنادقة وعلى الشيعة معًا؛ كان عليهم أن يؤسسوا العقيدة الإسلامية على مبدأ عقلانى راسخ، ومن هنا فقد استعان هؤلاء بالمنطق الأرسطى ليلزموا خصومهم الحجة. لقد كانت المشكلة حقًا فى سؤال الخصوم: كيف يحاسب الله مخلوقاته على عصيان قَدَّره عليهم منذ الأزل، وسَجَّله فى القرآن الذى هوفى اللوح المحفوظ، مثل عصيان إبليس، وفرعون، وهامان، وأبى لهب... إلخ؟! أجاب المعتزلة: ليس القرآن قديمًا قدم الذات كما تتصورون، القرآن حادث فى الزمان، يتكلم به الله حال المناسبة وإلا بطل التكليف كما تقولون. إنما العدل الإلهى يقتضى أن يكون الله عالمًا بالكليات وليس الجزئيات.

فى هذا السياق ابتدع المعتزلة – والحق يقال – قياسًا منطقيًا يتجاوز القياس الأرسطى العقيم الذى لا ينتج دلالة، حيث النتيجة متضمنة أصلاً فى المقدمتين. أما قياس المعتزلة، فهوقياس الغائب على الشاهد، وبه يتم الاستدلال على مراد الخالق بالنظر (الغائب عن الأبصار) بمراد المخلوق (الشاهد المحسوس الملموس) وذلك لاشتراك الفرع مع الأصل فى علة الحكم.

والعلة فى مسألة الجبر والاختيار هى العدل. فالمخلوق يطلب العدل، وهذا يدل على أن الخالق بالضرورة عادل، ولأن إجبار المخلوق على الكفر والعصيان ظلم واضح،

فلا ريب أن الخالق لا يلجأ إلى الجبر مطلقًا، وهذا يعنى أن الله سجل عصيان إبليس بعد أن قام الأخير بفعل العصيان، وكذلك فعل مع فرعون وهامان وأبى لهب، فالقرآن إذن حادث بحدوث مناسباته.

كذلك قدم المعتزلة ما أسموه ببرهان التمانع والتغالب، وفيه أن الإنسان وحده صاحب القدرة على أفعاله، وقدرة الله - سبحانه - ليست تؤثر على قدرة الإنسان، لأنه من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد. فالشيء المراد يتحقق إذا وُجدت دواعيه، وينتفى إذا انتفت، فإذا كانت إرادة الإنسان جزء من إرادة الله، وأراد الله شيئًا (الطاعة مثلاً) ولم يرده الإنسان (فعصى) لقلنا أن الشيء وُجد ولم يوجد، وجد لأن الله أراده، ولم يوجد لأن الإنسان (بفعله المادى) لم يرده، وهذا واضح فيه الخُلْف.

ليس المهم هنا محاجاة المعتزلة كما فعلت معهم الأشاعرة فيما بعد (نظرية الكسب: كل شيء يحدث بإرادة الله، وليس للإنسان إلا ما كسب) فهذا مبحث كلامى تجاوزته الفلسفة والعلوم الإنسانية، إنما المهم الآن أن نطل على آليات ونتائج العمل العقلى (الثقافة) فى ذلك العصر، لنستبين الكيفية التى تم بموجبها ربط المعرفة بالسلطة. فحجج المعتزلة لا ريب كانت حججًا قوية، تستهدف تنزيه الإله، وتأكيد عدله، وتستهدف أيضًا تحرير الإرادة الإنسانية، ومع ذلك فلقد سعى هؤلاء المفكرون الأحرار إلى قمع كل مخالف لهم؛ أوغروا صدر الخليفة المأمون (أواستجابوا لنعرته السلطوية) بالضد على الإمام أحمد بن حنبل حتى ضُرب الرجل بالسياط، كى "يُجبر" على التسليم بأنه "حر"!

لقد خضع المثقفون إذن لأساليب السلطة القمعية، وبدلاً من الدفاع عن حق واحدهم فى الاختلاف بالرأى، راحوا يبررون للخليفة قيامه بخنق الرأى الآخر. فهل كان هؤلاء المثقفون أحرارًا حقًا أم فاشيين فى دواخلهم؟!

وحين دارت الأيام دورتها، وتولى الخليفة المتوكل ٨٥٢ ميلادى (٢٣٤هـ) رأينا جمهرة "العلماء" يذعنون لنقيض المذهب الاعتزالى بعد إعلان المتوكل لفساد الاعتزال. حتى إذا بلغنا عصر الخليفة القائم ١٠٤٠ (٤٣٣هـ) الذى قنن ما كان أبوه القادر قد أسماه "بالعقيدة الصحيحة" إذا بالمعتزلة يتحولون إلى زنادقة وكفار، يُضربون ويقتلون

ويصلبون لحساب الفهم الحنبلي ، وإذا بجمهور "العلماء"، ومن ورائهم الجماهير العادية ينصاعون لتكفير المثقفين (ليس المعتزلة فحسب، بل والأشاعرة أيضاً، وكل من يتجرأ على ممارسة التفكير!) .

أورد أبوالفرج بن الجوزى نص هذه العقيدة فى كتابه "المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم"، وهذا هوملخصها:

١ - كلام الله قديم والقائل بغير ذلك كافر.

٢ - الإنسان جاهل وأفعاله مقدرة سلفاً.

٣ - تارك الصلاة بغير عذر كافر.

٤ - تقديم علىّ بن أبى طالب على أبى بكر وعمر كفر صريح.

٥ - من يتقول على السيدة عائشة خارج عن الملّة.

٦ - من يجحد معاوية بن أبى سفيان ليس له أن يسمّى مسلماً.

والحاصل أن تقلص الموارد المالية لدولة المركز (بغداد) ابتداء من عصر المأمون، كان له أعظم الأثر فى التفكك السياسى للدولة، فأحمد بن طولون يستقل بمصر تقريباً، يتبعه الإخشيديون، وكذلك يفعل الحمدانيون بالشام، وفى مستهل العصر العباسى الثانى (٩٤٥ - ١٢٥٨ ميلادى) يزداد التفكك إلى درجة خروج مصر نهائيًا من حدود الخلافة المركزية حين فتحها الفاطميون ٩٦٩ ميلادى ليقيموا فيها خلافة شيعية، هنا كانت الثقافة العربية قد بلغت حد الأزمة، حيث انقسم العالم الإسلامى إلى أبعاض يلغى بعضها بعضاً، ثم بلغت الأزمة الثقافية ذروتها بظهور الغزالى (ت ١١١٣) الذى كفَّر الفلاسفة و"بدَّع" المعتزلة لإعلائهم شأن العقل، جنبًا إلى جنب الحط من شأن السببية - ركيزة العلم الطبيعي - لحساب اللامعقول فى الطبيعة وفى الإنسان، فى نفس الوقت الذى راح فيه، هونفسه، يتمنطق ويتفلسف ويتعقلن!

ليس مما يجوز - فى سياق منهجنا - أن نحاول فهم أسباب هذا التناقض الفكرى بردّها إلى ما هو فكرى، رغم أن للأفكار أيضًا تاريخًا خاصاً، لكنه ليس

تاريخًا مستقلاً بالتأكيد عن المسارات الأكثر صلابة Concrete والمتمثلة فى الوقائع الحياتية المولدة للفكر، ومن هنا كان علينا (خاصة مع الغزالى لدوره غير المنكور فى تجريف الثقافة العربية الإسلامية) أن ندرس الأسباب المادية التى دفعت بالرجل وبنا من بعده إلى هذا الموقف المتأزم.

أزمة أبى حامد الغزالى :

يمتد عصر المأمون، بكل تموراته الفكرية والسياسية والاجتماعية، إلى حكم الخليفة المعتصم، ثم الخليفة الواثق، وفى عهد هذا الأخير اكتملت عملية "تتريك" الدولة؛ أى الاستعانة بالقادة والجند الأتراك، إلى الحد الذى مكن لهؤلاء من السيطرة على مقدرات الدولة، فأنشأوا ما أصبح يعرف بالإقطاع العسكرى جنبًا إلى جنب البيروقراطية، الأمر الذى أدى - كما يقول النويرى (ت ١٣٣٢ م) فى "نهاية الأرب" - إلى تكديس الثروة فى جانب الطبقات الحاكمة وحرمان الأغلبية الساحقة من الجماهير الشعبية منها، فكان طبيعيًا أن تستجيب هذه الجماهير إلى الدعوة الشيعية التى تبنت قضية العدل الاجتماعى، ومن ثم نجحت ثورة القرامطة (المرتبطة بالمذهب الإسماعيلى الشيعى) إلى درجة دحر جيوش العباسيين وتأسيس دولة مستقلة فى سواد العراق حوالى عشرين عامًا (من ٨٨١ ميلادى إلى ٩٠٠ ميلادى)، ورغم القضاء على هذه الدولة فى العراق، إلا أن القرامطة استطاعوا أن يحتفظوا بدولة لهم فى البحرين حتى عام ١٠١١ ميلادى (٣٩٨هـ)، وكان من نتيجة هذه الثورات الاجتماعية بنجاحاتها وإخفاقاتها أن تأسست للشيعة الإسماعيلية خلافة مستقلة (الفاطمية) فى مصر ٩٧٠ ميلادى، بينما لجأ الفكر الإسماعيلى مضطرًا (فى الشام والعراق وفارس) إلى النزعة الباطنية والعمل السرِّى، ومع استفحال أمر هذه الفرق الباطنية لقرنين من الزمان عمل الوزير السلجوقى نظام الملك - وكان أمر الخلافة العباسية قد صار بأيدى السلاجقة - إلى تبنِّى قسم من الصوفية (والصوفية أيضًا منبعها الباطن) ليناوئ بهم الإسماعيلية، على طريقة "وداونى بالتى كانت هى الداءُ"، فكان أن اغتاله فدائى إسماعيلى من أتباع الحسن الصباح (١٠٥٠ - ١١٢٣) وعليه فقد أصدر

الخليفة المستظهري أمره إلى أبى حامد الغزالى لتأليف كتاب يرد فيه على دعاوى الشيعة، ويحرض به الناس على الفرق الباطنية جميعاً.

كان الغزالى قد أتمّ كتابه "تهافت الفلاسفة" عام ١٠٨٨ ميلادى، أى قبل اغتيال نظام الملك مباشرة، كفّر فيه الكندى والفارابى وابن سينا لإنكارهم مسألة الخلق من عدم، وإنكارهم بعث الأجسام بعد الموت، وقولهم إن الله عالم بالكليات دون الأمور الجزئية. ومع ذلك فإن العين الفاحصة لا تخطئ اعتماد الغزالى على المنطق الأرسطى - أساس التفلسف - حيث استبدله بقياس الشاهد على الغائب - آلة المعتزلة المفضلة - وقد ساعده على نقد هؤلاء الفلاسفة المسلمين أن هؤلاء لم يستمروا عقليين للنهاية، بل سمحوا لأنفسهم أن يفضلوا "العرفان" الوجدانى على "البرهان" العقلى لأسباب ظاهرها دينى، وباطنها محض سياسى (وتلك أزمة مستحكمة من أزمات الثقافة العربية الإسلامية).

وعليه فالغزالى بكتابه "التهافت" إنما كان منتصراً للأشاعرة على المعتزلة، وكأنه أراد أن يقول للاعتزاليين (أردتم أن تعقلنوا العقيدة فخاب سعيكم لأنكم لستم فلاسفة) ومن ناحية ثانية، أراد أن يقول للفلاسفة (لأنكم تفلسفتم كفرتم، ولم تبلغوا بالمقابل غاية البرهان الفلسفى) وكان الغزالى بهذا المنهج الصارم على صواب فى القولين.

بيد أن هذا العقل المثقف، ما لبث حتى ألفى نفسه فى تَنُّور امتحان شديد، فهوالآن مطالب - كموظف - بإبداء آراء إيجابية، وكان من قبل مكتفياً بنفى أفكار الآخرين (على راحته). فجأة سوف يتحول الغزالى ليصبح أقرب ما يكون إلى الفيلسوف الوضعى **Positivist** قبل ظهور الوضعية فى أوروبا بثمانية قرون، مهمته تبرير أيدولوجية الدولة، وتأكيد صواب فكرها!

كانت تلك هى ذروة الأزمة لدى المثقف الموظف ذى الوعى الشقى - بمصطلح جرامشى الشهير - فالغزالى المثقف كان لا ريب متصلاً بالأحوال الاجتماعية، تلك التى بلغت من السوء أن تكتل العمال فى نقابات ليدافعوا عن لقمة خبز عيالهم، وهم يرونها تنتزع منهم يوماً بعد يوم، والفلاحون وقد فقدوا الأرض بالجباية العنيفة والضرائب الفادحة، انطلقوا فى ثورات عارمة ضد الخلافة وإقطاعها العسكرى، وحين نجحوا -

بقيادة القرامطة - فى إقامة أول دولة "اشتراكية" فى الإسلام، سرعان ما تم سحقهم إعدامًا ونفيًا وتعذيبًا!

أما الغزالى الموظف، والمعلم بالمدرسة النظامية (أستاذ جامعى بلغة عصرنا) فما كان له إلا أن يحزن على ضياع هذه الدولة الحلم (انتهت فى سواد العراق عام ٩٠٠ ميلادى، أى قبل مولد الغزالى بخمسين عامًا) وما كان له إلا أن يشفق على ما تبقى من آثار لها ظلت قائمة فى البحرين، لكن النذر كانت تشى بقمعها (تم القضاء عليها نهائيًا قبل وفاة الغزالى بعامين) فحق لأستاذ الجامعة أن يحزن وأن يشفق، إنما عليه أن يضمر مشاعره وأن يحجب آراءه. كل هذا مما يمكن تحمله، أما أن يؤمر بمهاجمة هؤلاء وغيرهم من معارضى الدولة، طلاب البر والعدل فتلك كانت النازلة الآزمة، ما لها من دون الله كاشفة.

مرض الغزالى إذن، وأصيب بالشلل لستة أشهر متصلة، وأخيراً حزم أمره و.. انصاع!

فى تكوين العقل البشرى آلية اسمها "التبرير" مهمتها حماية الإنسان من الانهيار، من الوقوع فريسة للاحتقار الذاتى، يستخدمها الطغاة باسم المجد، ومهندسوا التعذيب باسم أمن الدولة، والمحاربون باسم نشر العقيدة، وحتى القاتل العادى يستخدمها تحت أى اسم يشاء، أما الموظف فسوف يقول: أنا عبد المأمور، غير أن الموظف المثقف سيحتاج إلى تبرير فكرى يقنعه هوأولاً. هكذا فعل الغزالى حين وضع كتابه "فضائح الباطنية"، انطلق يضرب ذات اليمين وذات اليسار معتمداً على القانون القادرى/القائمى المسمى "العقيدة الصحيحة" (ذلك القانون الذى صدر والغزالى فى ميعة صباه) ولم لا يفعل و"العقيدة الصحيحة" هى الضمان الوحيد لتماسك الأمة، ووسيلتها لاستعادة أمجادها؟! أتقول هى كافية للعامة دون الخاصة؟ ليكن فالعامة هم الأكثرية، أما الصفوة المثقفة فلها من الخطاب **Discourse** ما نصدره تحت عنوان "المضنون به على غير أهله"، ومع ذلك فلأجل الحق وللتاريخ، يقول الغزالى لنفسه: "فها أنا ذا أسرب فى كتابى فضائح الباطنية ذاته ما يفيد تعاطفى مع القرامطة وإن غلفته بغلاف الزجر والاستنكار، وها أنا ذا أكتب عنهم أن "المستجيب"

لدعواهم "المارقة" يشترط عليه أن يحج إلى البيت الحرام ثلاثين حجة إذا ما أخل بواجباته، وألا ترى أيها التاريخ أننى بهذا النقد العجيب أنبه إلى تقوى القرامطة وإلى إيمانهم وليس إلى زندقة فيهم أوإلحاد؟!"

لنقل إذن أن الغزالى كان مثالاً نموذجيًا للمثقف الموظف، وما كان لأحد أن ينتظر منه فكرًا ثوريًا أوحتى تقدميًا، وكفاه أنه رغم تأديته للدور الذى وُظف لأجله تصفية لكل فكر تقدمى، أنه كان صادقًا فى تحفظه على هذا الدور إلى حد المرض، وإلى حد تسوئيب "الشك" المنهجى (ولا نقول إنه سبق ديكارت، فالغزالى كان ابنًا لثقافة الإقطاع، حين سيعبّر ديكارت من بعد عن تطلعات البورجوازية الصاعدة) ذلك الشك الذى يقود الحدس فى النهاية إلى التسليم بوجود إله حكيم مدبر، من حيث عجز العلم وعجزت الفلسفة عن إثبات وجوده، وقد رمى الغزالى بذلك إلى تأسيس منظومة أخلاقية تقوم على الإيمان بالدين، مادامت الحضارة ليست تنهض وتستمر إلا على نظام أخلاقى معترف به من الجماعة.

وذلك لا بأس به ما دمنا ندور فى إطار مجتمع إقطاعى تراتبى هرمى، رأسه الحاكم مطلق السلطات، وقاعدته الرعايا المحكومون الصابرون على محنة الوجود، أملاً فى بلوغ جنة النعيم بعد الموت. لكن البأس كل البأس يتبدى حين نسأل عن موقف الطبقات الوسطى داخل هذا الهرم الاجتماعى، تلك الطبقات التى أوكل إليها مهمة قيادة التغيير السياسى انطلاقًا من نشاطها على أرض الإنتاج.

فأين كانت تلك الطبقات الوسطى التى تؤسس المدن ذات الأبراج Bourgeoisie وتحتضن الحِرف وتفتح الباب أمام الصناعة، ومن ثم تجد نفسها فى مواجهة الإقطاع بأيديولوجيته الموظِفة للنص المقدس خدمةً لمصالح الطبقة الحاكمة؟

سؤال نجد إجابته فى فقدان العرب المسلمين سيطرتهم على البحار الغربية والشرقية بعد انحسار موجة الفتوحات الكبرى بنهاية العصر الأموى:

- أنزل النورمان بالعرب أول هزيمة بحرية عام ٨٤٩ ميلادى.
- تم إخراج العرب من شبه جزيرة إيطاليا كلها عام ٨٨٤ ميلادى.

- انتزع النورمان مدينة المهدية من الزيريين فى أفريقيا عام ١٠٨٧ ميلادى، الأمر الذى أدى إلى انهيار محور صقلية/أفريقيا.
- قام النورمان باحتلال مالطة ثم انتزاع صقلية من يد المسلمين عام ١٠٩١ ميلادى.
- بعدها بأربعة أعوام بدأت الهجمة الصليبية الأولى ليتم بذلك إحكام الحصار من كل قطاعات البحر الأبيض، شرقًا ووسطًا وغربًا.
- أما من جهة الشرق، فقد تم طرد الأساطيل الإسلامية من المحيط الهندى بتأثير تعاظم الملاحة الصينية (اخترع الصينيون البوصلة عام ١٠٠٠)، إضافة إلى اشتداد خطر القرصنة الهندية حول الخليج العربى، فضلاً عن غارات البدو المستمرة على سواحل الخليج ذاته، مما أصاب الملاحة العربية بالشلل التام.

فهل كان ممكنًا فى ظل هذه الظروف العصيبة إلا أن تنكفئ التجارة العربية إلى الداخل، لتفقد بهذا الانكفاء أعظم الموارد المالية؟ وهل كان ممكنًا للطبقات الوسطى المحرومة من الملكية الخاصنة للأرض أن تطور فى المدن أنظمة بلدية تحقق لها قدراً من الاستقلال السياسى يعينها على مهمة التغيير المفترضة؟!

هنا تتبدى تجليات النمط الآسيوى للإنتاج - فى هذه الفترة التاريخية المفترضة - حيث نرى تلك الطبقات الوسطى وهى تشيّد مدنًا غير إنتاجية، مدنًا أرستقراطية للخلفاء وللأمراء وقادة الجند وحاشيتهم وخدمهم وجواريهم، مدنًا ناعمة يسودها الهدوء والجمال المعمارى، لا يعكر عليها إلا هسيس الدسائس ورغاء المؤامرات وقعقعة الانقلابات بين الفينة والأخرى. ولم تكن الطبقات الوسطى (سنطلق عليها اسم البورجوازية التجارية تجاوزًا) بالقادرة على إجراء التصادم مع الخلفاء أوالسلاطين أوولاة الأمصار، كانت تقرضهم المال ولا تنتظر سداده، يكفيها أن تفلت بما تبقى لديها دون مصادرة. وتمتلئ كتب التاريخ العربى الإسلامى بقصص التجار الذين أعدموا أوبالأقل ألقى بهم فى السجون وصودرت أموالهم وبضائعهم لمجرد غضب أنزل عليهم من ولاة الأمور. فهل كان منتظراً، والحال هكذا، أن تنتج تلك البورجوازيات الضعيفة ثقافة مضادة للثقافة السائدة؟!

ومما زاد الأمر سوء أن المغول -وهم قبائل بدو موطنهم الأصلى شمال شرق آسيا- كانوا قد بدأوا مسيرتهم المرعبة، حيث اخترقوا سور الصين العظيم بقيادة جنكيز خان ليستولوا على العاصمة بكين ١٢١٥ ميلادى، وليتجهوا بعدها غرباً حتى دانت لهم معظم أراضى آسيا بما فيها طريق الحرير، وسهوب أوراسيا، وما انقضى العقد الخامس من ذلك القرن حتى كانت بغداد - عاصمة الخلافة الكبرى - قد سقطت تحت أقدامهم. وزحفاً على طريق الحرير التاريخى، وصل هولاكو إلى حلب عام ١٢٦٠ ليدمرها تماماً، ولولا أن تخلى هولاكوعن مهاجمة دمشق - بسبب موت الخان الأعظم مانكو - لسقط الشرق العربى بأسره فى قبضتهم المدمرة.

أما ثالثة الأثافى فتمثلت فى اكتشاف فاسكودى جاما لطريق رأس الرجاء الصالح عام ١٤٩٧ ، لتخسر دولة المماليك فى مصر والشام بذلك آخر مورد مالى من موارد تجارة العبور، مما دفع الدولة إلى تعويض هذا المورد على حساب التجار المحليين والحرفيين والفلاحين، الأمر الذى نجم عنه انطفاء شعلة الطموح "البورجوازى" - الهزيلة أصلاً - لدى الطبقات الوسطى بمنتجيها ومثقفيها إلى أن سقطت دولة المماليك أمام الفتح العثمانى عام ١٥١٧ .

وهكذا، وحتى وطأة الاحتلال الجديد استنامت هذه الطبقات الوسطى إلى ثقافة "الاتباع" الموروثة، بل وتحالفت مع العثمانية ضد الكادحين، فكان طبيعياً أن تعجز هذه الطبقات بثقافتها تلك عن قيادة حلف طبقى يفتح الباب أما تطور أفق الرأسمالية المنتجة، وآلياته: ثقافة جديدة حية ناقدة للموروث الذى تجمد وتحجر.

ذلك ما كان على ساحة المنظومة الاقتصادية والسياسية العربية سواء تحت مظلة الخلافة العباسية أوالفاطمية أوالمملوكية فالعثمانية، أما حين بدأ التحديث باستيراد النمط الغربى فى التصنيع فى عهد محمد على، كما أسلفنا القول، فإن المثقفين المصريين والعرب بدء من رفاعة الطهطاوى، وخير الدين التونسى، والكواكبى، إلى طه حسين ولويس عوض وسلامة موسى بمشاريعهم النهضوية المنتسبة للغرب: ليبرالية أوقومية أوماركسية، قد بدا وكأنهم يثيرون النقع فى عيون وطنت نفسها على النعاس الدائم، ومن هنا فإن نقيضهم السلفى هبّ منزعجًا متصوراً أنه يدافع عن

الثقافة الأصيلة، فراح يحارب كل تحديث بزعم أن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة فى النار، دون أن يتساءل: فكيف كان الإبداع فى يد الغرب وسيلتهم إلى الهيمنة والسيطرة على أصحاب الحق المطلق؛ خير أمة فيما تراه عن نفسها؟!

لقد كان تفسير، أووضع هذا الحديث عن ضلال الإبداع، قناعًا ميثولوجيًا يبرر عجز البورجوازيات العربية عن بناء اقتصاد صناعى يحل محل الاقتصاد الإقطاعى القائم على نزح ثروات البلاد المفتوحة، وامتصاص ناتج عمل الفلاحين المحليين، حتى إذا حان الحين لنزع هذا القناع، اكتشفت البورجوازية أنه قد صار لصيقًا بالوجه، ومن ثم كانت أزمتها - فى عصر النهضة خلال القرن ١٩، والقرن العشرين - تكمن فى حاجتها إلى نزع ذلك القناع، وفى نفس الوقت فى خوفها حين تنزعه أن ينسلخ الوجه.

ويقع العصاب الجمعى بالضبط فى هذه المساحة الإبستمولوجية (المعرفية) التى ترفض الإبداع قولاً، وتحاذر أن تُطالب بسداد فواتير التحديث، بينما تقبل فى صمت بنتائجه التطبيقية (المستوردة).

ويوازى هذا على المستوى الأنطولوجى (الوجودى) عيش الناس بفكرة ثقافية تزعم أنهم يملكون رسالة عالمية، مضمونها حق مطلق، مما يرتب على الآخرين ضرورة الانصياع لهم، وإلا فالجهاد ضد الآخرين هؤلاء فريضة شرعية (حاضرة عند تيارات الجهاد، وغائبة عند الأنظمة الحاكمة "العلمانية"، وغائبة أيضًا عند المجتمعات المحكومة).

وحيث أن هذه الفكرة الثقافية لها أساسها المادى الذى أقيم فى عصر الفتوحات، وكان غطاؤها الأيدولوجى هوإبلاغ الرسالة ولوبالقوة وبممارسة العنف، فإن نفس هذه الفكرة الثقافية كان ولابد أن تهتز اهتزازًا بزوال أساسها المادى. وهكذا رأينا الثقافة الرسمية، المعبرة عن مصالح الطبقات البورجوازية الحاكمة حاليًا، تعلن أنها تؤمن بالشريعة ولكن دون تطبيق كامل، بينما ترى الثقافة الشعبية أن الغرب المهيمن هوالذى يمنعها من فرض الجزية على النصارى واليهود، أوقتالهم إذا رفضوا السداد، ومن ثم تلجأ هذه الثقافة الشعبية إلى تأويلات تسمح بالتخلى عن هذا المبدأ (فرض الجزية) بحجة سماحة الإسلام، بينما يعلم اللاشعور الجمعى أن هذه الحجة تؤدى إلى تعطيل الأحكام الشرعية، وإنكار صلاحية النص الإلهى لكل زمان ومكان.

من هنا نقول إن العقل العربى المسلم - لا مشاحة - منقسم على ذاته، وهو ما يفسر رفض أفعال بن لادن والإعجاب به فى آن. فجزء من هذا العقل يرى فى محاربة اليهود والنصارى إرهاباً يستحق الإدانة، وجزء آخر من نفس العقل يرى فى تلك المحاربة جهاداً ضرورياً، بل يرى فى الإحجام والتقاعس عن تأييد بن لادن خطأ حياتياً، وذنباً يقتضى التماس المغفرة بشأنه من رب العالمين، العالم بضعف أمته.

ليس العرب المسلمون أشراراً ليشمتوا فى ضحايا الحادى عشر من سبتمبر الأمريكى، فالأبرياء الذين قتلوا وجرحوا وشوهوا يستحقون أن يحزن المرء لأجلهم، غير أن البرجين المهيبين (رمز الشموخ الاقتصادى والمعمارى الأمريكى) وهما يتعرضان للضرب بالطائرات، ثم وهما يتهاويان حفنة من التراب، إنما كانا يعبران عن حقيقة وجودية: كل شىء قابل للزوال. ها هى ذى أمريكا - التى لم يخلق مثلها فى البلاد - تذوق مما نذوقه نحن بأيديها وأيدى ربيبتها إسرائيل، فى فلسطين وفى العراق والصومال ولبنان... إلخ، فهل يرتدع المتجبرون؟!

تلك مشاعر إنسانية عادية، بيد أن العصاب غير ذلك، العصاب يكمن فى وجود الشعور ونقيضه فى آن. فالعقل العربى الإسلامى معجب فعلاً بأمريكا، بثرائها، بإنتاجها الهائل، بنظامها السياسى، بالحريات التى يعيشها مواطنوها، وفى نفس الوقت هوغاضب منها أشد الغضب، لأنها تعمل على إذلاله واضطهاده ونزح ثرواته. ومن ناحية أخرى فالعقل العربى الإسلامى لا يجد مناصاً من التسليم بحقيقة قيم التطرف، قيم الجهاد، بينما يرفض مغبة أفعالها، لأن تلك الأفعال هى والإرهاب شىء واحد.

يصرخ العقل العربى المسلم متألماً (غير صحيح ما يقوله الغرب عنا من أن كل مسلم إنما يخفى تحت إهابه إرهابياً)، لكنه حين يخلو إلى نفسه يردد - متألماً أيضاً - (ما الخطأ فى أن نرهب عدوالله وعدونا؟!)

مشروع محمود محمد طه والإجابة المميتة :

فى هذه المساحة المتأزمة، حاول أحد المفكرين الإسلاميين أن يقدم إجابة هدفها ردم الهوة بين السؤالين داخل العقل العربى.

ولد هذا الرجل (السودانى) عام ١٩٠٩، وأسس الحزب الجمهورى الإسلامى، وتم إعدامه علنًا عام ١٩٨٥ بواسطة نظام جعفر نميرى الذى جاء إلى الحكم بانقلاب عسكرى عام ١٩٧١، ثم تحول إلى الإسلاموية عام ١٩٧٧ بعد المصالحة مع حسن الترابى زعيم الجبهة الإسلامية القومية (الاسم الحركى للإخوان المسلمين فى السودان) وعلى الفور أجبرت الجبهةُ نميرى على تطبيق الشريعة الإسلامية، فكانت النتيجة اندلاع الحرب الأهلية فى جنوب السودان، وظهور جناح مدنى فاشستى تحت اسم "جماعات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" مارست أشد أنواع الإرهاب الفكرى والمادى إحياء منها لتراث محاكم التفتيش، فوُضع المجتمع بأسره تحت الحكم العسكرى وقوانين الطوارئ، واعتُقل مئات الألوف فى بيوت الأشباح، وفُصل الموظفون والعمال تعسفيًا لمجرد الشبهة.

لكن رجلاً واحداً كان مطلوبًا إعدامه ليكون عبرة لغيره من المعارضين حاملى "سلاح" الفكر الذى هوأخطر سلاح للمعارضة فى الثقافة العربية الإسلامية. وكان محمود محمد طه هوذلك الرجل.

فما الذى فكر فيه الشيخ طه ليستحق الإعدام بموجب الشريعة الإسلامية؟!

قال رسول الله (ﷺ): "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها أمر دينها" رواه أبوهريرة، وأخرجه أبوداود فى سننه، والحسن بن سفيان فى مسنده، وابن عدى فى مقدمة الكامل، والحاكم فى المستدرك، واتخذه الإمام السيوطى أساسًا لكتابه "التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة".

بتأثير هذا الحديث الشريف انطلق الشيخ طه محاولاً تجديد الفكر الإسلامى عساه يساهم بجهده الفكرى فى تحديث مجتمعه الذى تضعضع اقتصاده وأشرف على الانهيار.

ما أن انفردت الجبهة القومية الإسلامية بالحكم بعد انقلاب ١٩٨٩ حتى تسارعت عمليات التآكل الذاتى، فهبط متوسط إنتاج السكر من ١٥١ ألف طن إلى ١٤١ ألف طن، وتدنت عوائد تصدير القطن من ٥٠٠ مليون دولار إلى ٦٠ مليون دولار، وارتفع سعر رغيف الخبز من ١٥ قرشًا إلى ٢٥ جنيهًا فى عام ١٩٩٤، ثم إلى ٧٠ جنيهًا عام

١٩٩٦، وكان دخل الفرد من الناتج المحلى حوالى ٣٤٠ دولار عام ١٩٨٨ فانخفض إلى حوالى ٦٠ دولار سنويًا عام ١٩٩٤، بينما تدهور نمو متوسط الناتج القومى من (-٦,٠٪) عام ١٩٩٤ إلى (-٥,٠٪) خلال عام ١٩٩٨.

ولأن الأرقام تتكلم بذاتها، فإن أى تعليق سيكون من نوافل القول.

قبل أن نلخص مشروع هذا المفكر السودانى، لابد لنا من الوقوف لحظة أمام قضية فهم القرآن فهمًا علميًا. فهذا الفهم العلمى يقتضى التسليم بأن كلام الله قد أنزل على رسوله ﷺ بلغة بشرية هى اللغة العربية. وهذه اللغة - وغيرها من اللغات - لا شك ظاهرة اجتماعية تتناوشها الأذهان والألسن بحكم التجارب المشتركة، والتجارب الفردية الخاصة. وبينما يكون كلام الله مع نفسه ذا طبيعة إلهية صرفًا، لا مجال لفهمها من قبل البشر؛ فإن خطاب الله إلى مخلوقاته لا غرو أن يتخذ لغة بشرية وسيلة له، وإلا فكيف سيفهم؟! وهذا يعنى أن درجة الإحاطة بقوانين اللغة هى التى ستحدد - عند هذا الشخص أوذاك - مدى فهمه للنص القرآنى، ومن هنا تختلف التفاسير والتأويلات حسب درجة وعى المفسر أوالمؤول باللغة وقوانينها، وبالطبع فإن مصالحه ومصالح فئته أوطبقته بالإضافة إلى أيدولوجيته (التى هى التجريد الذهنى لهذه المصالح) ستدخل فى تحديد هذه الدرجة من الوعى.

لا ريب أن محمود محمد طه كان على دراية تامة بالمغزى الكامن وراء استخدام الشارع لآلية النسخ فى القرآن، فالقرآن لم يتنزل به روح القدس ليتعس متلقوه، بل ليسعدوا، وتتم به عليهم نعمة ربهم (طه. ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى) ومن ثم شاءت الحكمة الربانية أن تعدل بعض الأحكام لما فيه صالح الناس، وأن يرفع عنهم الحرج إلى حد ما يطيقون. وقد بين الله هذا المغزى (ما فيه خير الناس) فى الآية ١٠٦ من سورة البقرة (ما ننسخ من آية أوننسها نأت بخير منها أومثلها، ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير) وعلينا نحن استنتاج مغزى النسخ من وقوفنا على وظيفته: التدرج فى التشريع من ناحية، ومن أخرى تزويد العقل الإنسانى بدليل شرعى على أن التغيير سنة كونية مادام هذا التغيير يستهدف الخير وصلاح الحياة.

انطلق محمود محمد طه إذن، يقسم الفكر الإسلامى إلى مرحلتين: الأولى مكية، والثانية مدنية يثربية. فأما المرحلة الأولى فهى الأصل، وكانت قمينة بأن تستمر دون نسخ الأحكام السماوية النازلة فيها (أحكام السماحة المطلقة) لولا عناد المشركين وكفار قريش. فلقد أبى هؤلاء إلا أن يحاربوا الدين الجديد وأن يفتنوا معتنقيه، ذلك الدين الذى قبل بالتعددية (لكم دينكم ولى دين) وباشر الدعوة بأسلوب الحوار السلمى (من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) و(ذكّر فإنما أنت مذكّر. لست عليهم بمسيطر) وغير ذلك من الآيات كثير.

أما المرحلة الثانية (يثرب) فجاءت أحكامها خاصة بتأسيس الدولة – والدولة فى هذه المرحلة كانت ضرورة طالما أبى المشركون على المسلمين ممارسة حرية العقيدة – ومعلوم أن الدولة إنما فى جوهرها إنما تتأسس على إذعان الأفراد لقوانينها شاءوا أم أبوا. ومع استمرار الدولة الإسلامية (لدواعٍ محض سياسية) فقد كان منطقياً أن تبقى قوانينها وآلياتها التنظيمية بل وأن تقوى وتزداد، حتى اشتبه على الناس أن تلك الدولة هى والدين سواء بسواء! ولم يكن هذا صحيحاً بالطبع، فالدولة قد تسقط أوتذبل أوتتلاشى باعتبارها كائناً معنوياً يعيش فى الزمان، أما الدين فباقٍ ما بقى المجتمع المؤمن به، بل هوباقٍ حتى لوعاش المؤمنون به كأقلية فى مجتمعات غير مؤمنة به.

من هنا يصل محمود محمد طه إلى القول بأن كثيراً من ممارسات الدولة الإسلامية ليست "أصلاً" من أصول الدين الإسلامى. ويضرب مفكرنا أمثلة لهذه الممارسات: الرق، وتعدد الزوجات، والحجاب، وعدم مساواة المرأة بالرجل فى التوريث والتطليق، وفى التفرقة بين الجنسين فى المجالس ومعاهد التعليم وأماكن العمل ووسائل المواصلات... إلخ، مما يقبل التأويل بحسب المصالح المتغيرة فيما يرى، وإنما – يقول طه – إن الضرورات السياسية والاجتماعية هى التى دعت للأخذ بها. وبالتالى يمكن لضرورات سياسية واجتماعية مغايرة أن تؤدى إلى تركها.

ويمضى طه إلى ما هوأبعد، فيقول إن نسخ آيات التسامح العقائدى بآية السيف (الآية ٢١٦ من سورة البقرة) قد أثبت أن الوحى ليس جامداً، بل هومتفاعل مع أحوال البشر. فإذا كانت آيات التسامح قد نُسخت أحكامُها وبقيت تلاوتُها، فإن نسخ آية السيف والعودة إلى التسامح لن يعدوذلك فقهاً.

إنه فقه المصلحة العامة لشئون المسلمين، يقتضى عودتهم إلى مرحلة الدعوة الإسلامية المكية، أى العودة إلى الأصل وتوقيف العمل بأحكام الاستثناء، لأن فى هذا تجديد أمور الدين والدنيا، ولأن هذا التجديد يمهد لإدخال المسلمين – عبر بوابة الديموقراطية – إلى العصر الحديث. أما إن رفض المسلمون الديموقراطية فعليهم أن يلجأوا إلى ركن قصىّ يزدادون فيه فقراً وجهلاً إلى أن يأتى يوم ينقرضون فيه مثلما انقرضت كل الجماعات التى أبت التغيير ومسايرة الحياة.

لوأن محمود طه عاش فى ظل مجتمع إسلامى متسامح حقًا، مجتمع ديموقراطى يؤمن بحق الناس فى التفكير والتعبير والاختلاف فى الرأى، فإن ردود أفعال هذا المجتمع ما كان لها إلا أن تتراوح بين القبول والرفض، بين الاستهجان والاستحسان، مقارعة للحجة بالحجة، والدليل بالدليل المضاد. أما أن يعدم فى ميدان عام بين تهليلات الغوغاء وزغاريد النسوة الجاهلات، مع رفع رايات النصر (أى نصر؟!) فلا مناص من وصف هذا المجتمع بالفاشية. وهكذا يعيد الترابى إنتاج القادر، ويضرب نميرى بسيف القاهر، ويصاب المثقف العربى بالشلل مثل الغزالى هربًا من المواجهة.

ولأن المفكر لا يموت بموت جسمه، فها نحن أولاء نحاور فكره بمنهاجنا الذى ينكر قدرة الأفكار على تغيير الواقع، ما لم يكن الواقع ذاته فى وضع يسمح بالتغيير.

ذلك لأن البناء الفكرى الذى اقترحه طه – بفرض أنه أقيم بانقلاب عسكرى فوقى مثلاً – فإن إقامته تلك لا تمنع إعادة ما يشبه علاقات القوة والمعرفة (اليثربية)، فمادامت الدولة طبقية؛ فلا جرم أن تستخدم الطبقة الحاكمة آليات القمع المادية والفكرية مما يرتب نفس الأوضاع التى حاول صاحب المشروع الهروب منها:

- فيسترق الرأسماليون العمال رقًا فعليًا بغض النظر عن الاسم.
- وتستمر قيم المجتمع الذكورى قائمة، حتى وإن أعطيت المرأة بعض الحقوق الشكلية مثل حق الخلع الذى لا تفيد منه سوى النساء الثريات القادرات على فداء أنفسهن بالمال. ولكن سيظل الرجل متمتعًا بـ"حقه" فى الزواج بأكثر من امرأة زواجًا شرعيًا (عرفيًا) حتى وإن تغيرت قوانين الدولة اتساقًا مع المادة (١٦) من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان وتوصيات مؤتمرات الأمم المتحدة.

● وتظل الدعوة إلى فرض الأيديولوجية موجودة بالإمكان Potential ما ظلت الأيديولوجية ذاتها ثابتة فى العقول، تغذيها المخايلات التاريخية لما يسمى بالعصر الذهبى للإسلام، دون التفات إلى زوال الأساس المادى لهذا العصر (اقتصاد الخراج) زوالاً لا يسمح بإعادة إنتاجه بأى مسمى.

لقد تصور محمود محمد طه أن مشروعه التجديدى قادر على ردم الهوة القائمة بين السؤالين المشار إليهما قبلاً (الإسلام بين السماحة والإرهاب) وأن إجابته "المثالية" تلك كفيلة بتغيير أوضاع الأمة العربية والإسلامية، وغاب عنه أن الأفكار لا تصارع أفكاراً فى فضاء مثالى، منبت الصلة بشبكة المصالح الحقيقية للدول والطبقات والفئات والأفراد، وإنما الأفكار - على العكس من تصوره - إنما تولد وتنتشر أوتذبل وتموت بناء على التقائها أوتقاطعها أوتخارجها مع علاقات القوة الملموسة، وتأسيساً على معارف تصنعها الاحتياجات والإمكانات المادية بالدرجة الأولى. ومن هنا فقد كان طبيعيًا أن يتفرق الحزب الجمهورى الذى أنشأه "المفكر" طه، ليس بسبب غياب زعيمه فحسب، وإنما أيضاً لأن أنصاره أدركوا من واقع التجربة أن محاولة تجديد الإسلام راديكاليًا تساوى عند السلطات القائمة - وربما تفوق - الإعلان الصريح بالارتداد عنه.

وهكذا يظل السؤال عن مصير الثقافة العربية الإسلامية قائماً.

الفصل الثالث

حسن حنفى والإخوان المسلمون

لا يمكن أن نمضى قدماً لاستشراف مصير الثقافة العربية الإسلامية فى ضوء المعطيات التاريخية وتجلياتها الحاضرة، قبل أن نلمح إلى مشروع الدكتور حسن حنفى، باعتباره أعلى مشروع ثقافى إسلامى معاصر، يهدف إلى تجديد التراث من ناحية، ومن أخرى إلى إنجاز ثورة ثقافية يشتاق إليها كل إنسان عربى مسلم فى عصرنا، تلك الثورة الثقافية التى خيل للبعض أن "الإخوان المسلمين" قادرون عليها بحشدهم للبرجوازية الصغيرة.

الإخوان المسلمون بين ديكارت وطه حسين :

قطيعة فلسفية حقيقية تلك التى أحدثها ديكارت (١٥٩٦ –١٦٥٠) بقيلته الشهيرة "أنا أفكر فأنا موجود"، قبلها كانت الفلسفة اليونانية معنية فحسب بتأمل الوجود فى مجمله (الأنطولوجيا) سواء فى تمظهره الفيزيقى أم فى تصور النظرية الكامنة خلفه (الميتافيزيقا)، كذلك انصرفت فلسفة القرون الوسطى – مسيحية كانت أوإسلامية – إلى بحث العلاقة بين الله والإنسان النوع، لا الإنسان الفرد. ديكارت وحده هوالذى حول المسار إلى هذا الكيان الملموس "الأنا" باعتباره نقطة الانطلاق فى التفكير وفى العمل.

كانت البرجوازية الأوروبية – وجوهرها الفرد المنتج العامل المستثمر – قد بدأت مسيرتها الصناعية، وكان عليها أن تزيح عن طريقها أيديولوجية الإقطاع، أوبالأقل تخلخلها تمهيداًلاقتلاعها، ومن هنا جاء التركيز على "الأنا" بداية لظهور مذهب الفردية Individualism الذى انبثقت عنه ما أصبح يسمى بالعلوم الإنسانية: الاقتصاد ، الاجتماع، السياسة، علم النفس.. الخ، وجميعها تعى أن الحقيقة المطلقة مجرد وَهم، وأن التعصب جهل بالأنا الآخر، وأن التسامح هو ما يدفع بحركة العلم (والإنتاج) إلى الأمام .

فى عام ١٩٢٦ كتب طه حسين كتابه الشهير "فى الشعر الجاهلى" محاولاً به أن يغرس فى تربة الثقافة الوطنية بذرة المنهج الديكارتى – وأساسه الشك فى كل المعطيات اليقينية – ليفتح الباب أمام الفرد المتحرر الشجاع (البرجوازى) القادر على التفكير

المستقل، والفعل الإبداعي، وعلى عكس البرجوازية الأوروبية، التى كانت قد تلقت دعوة ديكارت بالبهجة والاستبشار، فإن البرجوازية المصرية مالبثت حتى واجهت الدعوة "الطهحسينية" بأقصى مظاهر الغضب والاستنكار والرفض! تلك الطبقة التى كان مفترضاً فيها قيادة الثورة السياسية تأسيساً للحقوق المدنية وعلى رأسها حرية التفكير والتعبير، هى التى ثارت بالضد على من جاءها ببذور الثورة العقلية:

- بتاريخ ٣٠ مايو١٩٢٦ ورد إلى النيابة العامة بلاغ من طالب أزهرى اسمه الشيخ خليل حسنين يتهم فيه طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية بمحاولة الطعن على القرآن الكريم.
- بتاريخ ٥ يونيو١٩٢٦ بلاغ من شيخ الجامع الأزهر يطالب بتقديم طه إلى المحاكمة.
- بتاريخ ١٤ سبتمبر ١٩٢٦، بلاغ من أحد أعضاء مجلس النواب يتهم فيه طه حسين بنفس التهم.
- ورغم تبرئة النيابة العامة للرجل من هذه التهم إلا أن نواباً جدداً كرروا الطلب فى ٢٩ يوليو١٩٢٧، وعادوا إليه فى ٥ مايو١٩٣٠، ثم فى عام ١٩٣٢ حيث استجابت وزارة إسماعيل صدقى إلى هذا المطلب "القومى" فقررت نقل طه حسين من الجامعة إلى وزارة المعارف العمومية.
- ولم يكن هذا كافياً فكان أن قرر مجلس الوزراء برئاسة صدقى باشا فى ١٩٣٢/٣/٢٠ فصل طه حسين من خدمة الحكومة.
- وقبل ذلك كان سعد زغلول زعيم الوفد قد هاجم طه حسين فى خطبة له قبل وفاته عام ١٩٢٧ قائلاً لطلاب الأزهر الثائرين: "وماذا علينا إذا لم تفهم البقر؟!"

لم يكن ذلك مستغرباً عن طبقة وُلدت من صلب الإقطاع، وارتبطت مصالحها بمصالحه، ولما كان رأس الإقطاع (القصر الملكى) مدركاً أن بقاءه فى الحكم رهين بقاء الاحتلال الأجنبى، فلقد كان طبيعياً أن تنتهى ثورة ١٩١٩ (التى اضطرت البرجوازية إلى القيام بقيادتها تحت الضغوط الشعبية الكثيفة) إلى انتهاج سياسة مهادنة

الاحتلال، ومفاوضته، لتخطو بذلك خطوتها الأولى نحوالكومبرادورية (التبعية لرأسمالية الغرب) والتى سوف تتكرر بعد هزيمة ثورة يوليو كما سنرى.

فى ذلك المناخ السياسى الخانق، أنشأ الشيخ الأصولى حسن البنا تنظيم الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ . كان تنظيماً طموحاً عاين عجز البرجوازية الكبيرة عن تحقيق آمال الشعب فى الاستقلال والتنمية، فعمد مسرعًا إلى طبقة البرجوازية الصغيرة لتحل محل "الكبيرة" فى قيادة الشعب.. قيادته إلى أين؟! ذلك ما لم يكن يفكر فيه التنظيم وقت انشائه، ولكن لما كانت البرجوازية الصغيرة لا تستريح للحاضر. ولا تملك - بحكم ضعفها العلمى - أن ترى المستقبل، فلا غرو أن يكون نظرها إلى "الماضى" بحسبانه الملجأ والملاذ، فهوعلى الأقل معروف لديها (أوهكذا تحسب) بعكس المستقبل الذى بدأ لها غامضاً ومنذراً بالسوء.

هكذا راح تنظيم الإخوان المسلمين يؤسس أيديولوجيته على "الماضوية" حالمًا بعودة إلى عصر ذهبى كان للمسلمين وللعرب، حين غم عليه أن الناس عبر العصور (والأماكن) ما كانوا بقادرين على رؤية الإسلام بنفس عيون أصحابه الأُول.

[روى البخارى والترمذى عن أنس ابن مالك - المتوفى عام ٩٠ هجرية - أنه قال:

ما أعرف شيئًا مما كان على عهد رسول الله (ﷺ) فقال له البعض : الصلاة. فقال أليس صنعتم ما صنعتم فيها؟!].

فإذا كان هذا رأى إمام جليل مخضرم، عاصر الراشدين وراعه ما أدخله حكم بنى أمية من تغيير فى الإسلام، فما بالك بألف وأربعمائة عام مما جرى من "مثاقفات" مع الروم واليونان والفرس والترك والفرنجة (الأسبان) أيام كان العرب يفتحون البلاد، ثم مما جرى من "مثاقفات" أخرى مع الصليبيين والفرنسيين والإنجليز والإيطاليين بعد أن جاء هؤلاء إليهم بالغزوالمضاد؟!

* * *

فكيف نظر الإخوان المسلمون، وهم يقيمون تنظيمهم، إلى تلك المثاقفات، وهى أمر واقع لا سبيل إلى تجاهله؟ أغلب الظن أنهم - فى غمرة حماسهم للعمل والممارسة - قد

فاتهم أن "الخط السياسى" هوبالدرجة الأولى دراسة متأنية للتاريخ. وآية ذلك أنه عبر هذا التاريخ الممتد تلونت العقيدة الدينية - التى كانت بسيطة فى البداية لدرجة أن البدوى الساذج كان قادراً على تفهمها واستيعابها دون عناء - فصارت مع الاحتكاك سنة وشيعة، وتناوشت السنة مذاهب المعتزلة والماتريدية والأشاعرة، بينما انقسمت الشيعة إلى زيدية واثنى عشرية وغلاة رافضة (وهذه كانت تقول إن الوحى أخطأ إلى محمد(ﷺ) بدلاً من علىّ(رضي الله عنه)، وتسلل الغنوص اليونانى والمسيحى إلى بنية العقيدة الدينية فحرفها عن مغزى الوحدانية الأولى، وكذلك دس اليهود الذين أسلموا "إسرائيلياتهم" داخل الوعى العربى ذى البساطة، لتخرجه من البراءة والصفاء الطفوليين دون أن تمنحه اليقين العلمى بالطبع.

تعقدت الحياة النفسية والروحية إذن تعقيداً كان من شأنه - إضافة إلى الظروف المادية الاقتصادية - أن يؤدى إلى منازعات دينية وفكرية، ما لبثت حتى استحالت حروباً دامية، فاغتيل الخليفة الثالث والخليفة الرابع، وقتل الحسين(رضي الله عنه) سبط الرسول الكريم(ﷺ) وهوينازع دولة أمّية، بعدها صار سهلاً على المسلم "الخارجى" أن يقتل أخاه المسلم "العادى" لأنه ينتمى للنظام العام (الفاسد) وصار سهلاً على المسلم "العادى" أن يقتل أخاه "الخارجى" لأنه متمرد ومارق! وأما الدولة فراحت تعدم المفكرين والمثقفين المعارضين أوتعذبهم عذاباً نُكْراً لمجرد مخالفتهم الآراء "الدينية" للدولة:

- أبوذر الغفارى: الصحابى الجليل الذى قال فيه الرسول ﷺ ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبى ذر، نفاه الخليفة عثمان إلى الربذة ليموت فيها وحده لأنه عارض عثمان فى سياسته المالية.

- غيلان الدمشقى : صلبه الخليفة هشام بن عبد الملك على سور دمشق بعد محاكمة هزلية عام ١٠٦ هـ لقوله بقدرة الإنسان تنزيهاً لله عن شبهة الظلم، وكان بنوأمّية يعلنون عقيدة الجبر يبررون بها مظالمهم.

- الجعد بن درهم: أول من قال بخلق القرآن، فذبحه الوالى الأموى خالد بن عبد الله القسرى بنفسه بعد صلاة عيد الأضحى، وكان هذا بأمر هشام بن عبد الملك كذلك.

- الإمام أحمد بن حنبل: ضُرب بالسياط حتى تساقط منه اللحم الميت، وذلك لأنه رفض القول بخلق القرآن، وكان ذلك على عهد الخليفة العباسى المأمون. فتدبر!

- الجهم بن صفوان: اتهم بالدهرية كذبًا فلقد كان داعية للقرآن والسنة، وكان يعارض الشبهة قائلاً: "لا يجوز وصف الله بصفة يجوز اطلاقها على غيره، كموجود وحى وعالم، بل يقال عنه فحسب "موجِد، قادر، خالق، فاعل، محيى ومميت" وقد نُفى وقُتل فى عهد الخليفة الأُموى الوليد بن يزيد الملقب بالفاسق، وذلك عام ١٢هـ.

- عبد الله بن المقفع : قتل بأمر الخليفة العباسى أبو جعفر المنصور عام ١٤٣ هـ، فقطعت أوصاله وألقى بها على الزيت المغلى شلواً شلواً لأنه جرؤ على انتقاد سياسة الخليفة بأسلوب أدبى مستتر رفيع المستوى!

- أبو منصور الحلاج: صلب ببغداد عام ٣٠٩ هـ (٩٢٢ ميلادى) عقابًا له على أشعار وجدانية اتحدت فيها نفس الشاعر بالذات الإلهية على نحو ما يعرفه الصوفيون بالأحوال، مثل قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتنى أبصرته

وإذا أبصرته أبصرتنا

- السهروردى المقتول: قتل خنقًا بأمر صلاح الدين الأيوبى عام ٥٨٧ هـ (١١٩١ ميلادى) وذلك لقوله:"إن الله قادر على كل شىء"، فقيل له: "إلا على خلق نبى"، فأجاب متسائلاً: "*هل الاستحالة هنا مطلقة أم غير مطلقة؟!*"، فقالوا له : "أنت كافر"، وأفتى الفقهاء بزندقته فقتل.

فأما عن الحياة المدنية (التطور الحضارى) فلا شك أن تقدمًا هائلاً قد جرى حتى بلغ قمته فى العصر العباسى الأول، حيث ازدهرت التجارة والزراعة، وانتشر التعليم، وبنيت المستشفيات وأقيمت القصور ذات الحدائق، والمنازل ذات الطوابق، وذاق كثير من الناس طعم الترف، وتجاوز بعضهم بملذاته إيحاءات ألف ليلة وليلة... ولكن ..

كل هذا لم يكن ينهض على أساس إنتاجى نشط متطور - كما أشرنا من قبل - بل ولا حتى على أساس من الدين الحنيف الذى يحض على العمل والتقدم والتطور، ويكفى أن نقرأ كتاب أبى يوسف يعقوب "الخراج" لنرى كيف كان العباسيون ينظمون شئون دولتهم تنظيماً لا علاقة له بالاقتصاد الرأسمالى أو حتى بالشريعة أو مغزاها الأسمى.

حدد القرآن نصيب بيت المال (الخزانة العامة) بنسبة ٢٠٪ من الناتج القومى - أيًا كان مصدره - لكى ينفق على الفقراء والمساكين.

"واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خُمُسَهُ وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل..."

الأنفال - ٤١

"ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم..."

الحشر - ٧

وحسب قائمة ابن خلدون، وبمناظرتها بقائمة قدامة بن جعفر يمكننا أن نطمئن إلى الرقم ٤٠٠ مليون درهم الذى يمثل خراج (الإيراد السنوى) الدولة العباسية فى عصر المأمون، أى حوالى ٨٠ مليون ديناراً ذهبيًا قدرها جورجى زيدان ١٢٠ مليون جنيهاً مصرياً بأسعار عام ١٩٠٣ [يومئذ كان الجنيه المصرى يعادل جنيهاً ذهبياً] وعليه فإن هذا المبلغ لا شك سيقارب فى أيامنا هذه - باعتبار ثبات قيمة الذهب كمقياس موضوعى- مبلغ ٥٢ ملياراً من الجنيهات [حيث يساوى الجنيه الذهب الآن ٤٢٤ جنيهاً مصرياً].

أما النفقات فكانت لا تتعدى ربع هذا المبلغ، تغطى مرتبات الوزراء والأمراء والقادة والجند والشرطة، والموظفين، وكذلك أرزاق (معاشات) أهل الحسب والنسب، ثم أجور الخدمات، إضافة إلى ما ينفق على تشييد القصور والمبانى، وإصلاح المرافق العامة، ثم نفقات الأطعمة والأشربة والعطور والملابس والأثاثات، والرحلات .. الخ .

يبقى ما يماثل ٣٩ مليارًا من الجنيهات (بأسعار أيامنا) تحفظ ببيت المال تحت تصرف الخليفة، يضاف إليها مثلها كل عام!!

فهل من دهش أن نقرأ عن عشرات الألوف من الدنانير التى تلقى يوميًا إلى الشعراء (مثقفى ذلك العصر) مكافآت لهم على تأليفهم قصائد مدح السلطة من نوع:

وإذا تُنكر فالفناءُ عقابُه   وإذا عفى فعطاؤه الأعمار

المتنبى

أو

ما شئتَ لا ما شاءت الأقدارُ   فاحكم فأنت الواحدُ القهارُ

ابن هانى

أو

إن الخليفة -حين يُظلم حادثٌ-   عينُ الهدى وله الخلافةُ محجرُ

أبو تمام

وهل نغالى إذا وصمنا هؤلاء "المثقفين" بوصمة الخيانة (خيانة آمال شعبهم) إذ عكفوا على نشر ثقافة النفاق والمجون والتبرير الأيديولوجى للسلطة، وهم يعلمون يقينًا أن مصدر تلك المكافآت الهائلة: عرق الكادحين ودماؤهم؟!

وهل يمكن أن يحتفظ المرء بعقله سليمًا لاشية فيه، إن هو غطرش عن مساءلة تلك الثقافة عن القيمة الإنسانية التى تتضمنها؟!

لكن ذلك الثراء الأسطورى (وتابعه الترف المجنون) كان قمينًا بإغراء الولاة والعسكر أن يستقلوا بأقاليمهم.. فكان التفسخ السياسى للدولة، وكانت الصراعات الداخلية، وكان غضب وفرار الفلاحين وتمردهم (بوار الأرض الزراعية المصدر الرئيسى للخراج) كل ذلك كان المهد الذى وُلدت فيه الأزمة المالية، تلك التى ما لبثت حتى كبرت وتفاقمت، خاصة حين واجهت العالم الإسلامىَّ هجمةُ الصليبيين المضادة

من الغرب، وهجمةُ السيل المغولى من الشرق، فكان أن تبددت الثروة، وكان أن دخل العرب دور الانحطاط الحضارى مع حكم المماليك ثم العثمانيين كما هو معلوم للكافة.

* * *

قلنا أن تنظيم موارد ونفقات الدولة العباسية على ذلك النحو، لم يكن له صلة بالشريعة، بيد أن هذا القول ليس صحيحًا بالإطلاق، فنحن نعلم من درس التاريخ أن مجتمعات ما قبل الرأسمالية إنما تضع العامل السياسى موضع المحرك عنوة وقهراً. وبينما تعتمد الرأسمالية على قانون القيمة، وتسعى لتحقيق التوازن بين الأجور والأرباح (إذ ينبغى للطلب الكلى أن يقابل مجموع السلع المعروضة للبيع وإلا ساد الكساد وضاعت الأرباح) فإن المجتمعات الخراجية تخايل الناس بالأيديولوجيا والتبريرات الميتافيزيقة، بما فيها مدح الفقر وتعزية المحرومين بعالم أخروى يكافأون فيه على صبرهم! ومن هنا كان منطقيًا أن تعمد الدولة العباسية لتأويل الشريعة بما يسمح لها بالحفاظ على أوضاعها، دون التفات إلى أنها بذلك إنما تقلص – على المدى البعيد – من قوى الإنتاج، وتحجبها عن التطور، وبالتالى تكون الدولة العباسية هى ذاتها من سمح للتفكيك أن يفعل فعله فى أوصالها دون أن تعلم. أما الفقهاء فقد راحوا يشرّعون لنظامها على عكس المراد الحقيقى للشارع (وهم يعلمون)

"ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقًا من أموال الناس بالإثم وانتم تعلمون...."

البقرة – ١٨٨

وآية ذلك أن مناقشات دارت بين هؤلاء الفقهاء حول تقدير ضريبة الأرض، وحول كيفية سدادها (فرديًا أم جماعيًا) لينتهوا إلى إقرار مبدأ السداد الجماعى بحجة أن التقدير الفردى حسب ما تغله الأرض فعليًا يؤدى إلى تراخى الفلاح فى عمله، ويعاقب المجتهد بمطالبته أن يسدد اكثر مما يسدده الكسول. فكانت من نتائج فرض التغريم العام، على المجتهدين والكسالى معًا، دفقات من الفرار الجماعى، مما دفع الدولة إلى

اتخاذ إجراءات وتدابير شديدة القسوة لمنع فرار الفلاحين، ولتقييدهم بالأرض، فكان أن ظهر الرق، كنظام إنتاجي مواز يقارب نظام الإقطاع الذى سنشير إليه حالاً.

ربما يفسر هذا الحال كيفية النشاط المحموم الذى أسهم به تجار المسلمين فى توسيع تجارة الرقيق المجلوب من أفريقيا عبر الصحراء الكبرى، إلى درجة أن عدة ملايين من العبيد تم نقلهم وبيعهم فى ربوع "الدولة" الإسلامية، خلال العصر العباسى الثانى ومعاصره الفاطمى، دون أى شعور بالتناقض مع المغزى الروحى للإسلام الحاض على تحرير الرقاب [لمزيد من التوسع يمكن - على سبيل المثال - مراجعة كتاب "التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية" للباحث م.ج.هوبكنز، ترجمة أحمد فؤاد بلبع- نشر المجلس الأعلى للثقافة بمصر].

كان التوسع فى جلب الرقيق ضرورة إنتاجية، جنبًا إلى جنب الفلاحين المجبرين على البقاء فى الأرض - شبه أقنان - وعليه فإن ملامح الإقطاع كانت قد بدأت تتضح. والإقطاع Feud (باللاتينية الأجرة) بُذرت بذرته الأولى حين راح المالك العام (= الخليفة) يعطى قواده المنتصرين (وفيما بعد وزراءه وأقاربه) أراضى البلاد المفتوحة، وأراضى المقتولين فى الحرب، حقَّ انتفاع، كأجرة مقابل خدماتهم العسكرية والإدارية. وبالتوازى تم إقرار نظام "تضمين الخراج" وأساسه أن يقوم عمال الخليفة بسداد ضرائب المقاطعات للخزانة العامة دفعة واحدة، ثم يقومون - من بعد - بتحصيل ما دفعوه مضاعفًا بطرائقهم الخاصة، وهو نوع من المضاربة (القمار) باطل فى حكم الشريعة الإسلامية. والنتيجة النهائية: فرار جماعى، تمرد، ثورات، رق وعبودية، إقطاع يتنامى ثم يتحول بعضه إلى أقاليم شبه مستقلة، انكفاء بالتجارة إلى الداخل، وخسارة لموارد تجارة العبور، فضلاً عن تقلص المجال الحيوى فى البحار، أزمة مالية طاحنة ثم... السقوط المدوى بين مطرقة الصليبيين وسندان المغول.

ذلك هو كشف حساب الدولة الإسلامية فى أزهى عصورها الحضارية، وأعظمها ثراء، وأوسعها انتشارًا "ثقافيًا"، وربما يفسر هذا الكشف الحسابى كيف لمع نوابغ العلماء مثل: الحسن بن الهيثم، وجابر بن حيان، وأبى بكر الرازى..الخ، دون أن يتركوا خلفهم تلامذة يرتقون بمنجزات الأساتذة، وينشئون المدارس العلمية التى تبنى فوق

ما أسس له الآباء والحرسُ القديم. ذلك في رأينا عائد إلى المناخ الثقافي العام الذي عارض تطور قوى الإنتاج، واحتقر الإبداع، بل وعده ضلالاً يستوجب العقاب نفيًا وتعذيبًا وإعدامًا.

* * *

يفترض فيمن ينشئ تنظيمًا سياسيًا أن يكون صاحب رؤية فكرية جديدة، نقدية بالدرجة الأولى (وإلا فلم يقوم أصلاً)، ثم هو يتدرج نازلاً من هذه الرؤية الفكرية إلى مستوى البرنامج السياسي (الاستراتيجية والتكتيك)، وبعد أن ينهض المؤسسون إلى اختبار هذا البرنامج السياسي بين الجماهير (بالدعوة والتحريض)، يخلصون إلى اصطفاء "الكادر" الصالح للعمل في تشكيلات الحزب من بين جماهير قرّ لديها صواب ذلك الخط السياسي الجديد.

مع الإخوان المسلمين كانت الآية معكوسة، فالحسن الأول (حسن البنّا) كان رجلاً تنظيميًا بغير برنامج سياسي بله رؤية فكرية نقدية متماسكة، ولذا فقد استغرقته عملية بناء المنظمة، التي سرعان ما وجدت نفسها في قلب العمل السياسي تضرب على غير هدى، تستخدمها "السراى" حينًا، وتحالفها أحزاب الأقليات وتضربها حينًا آخر، وظلت تمضي على هذا النحو حتى مع تنظيم الضباط الأحرار، ساعدته على الوصول إلى السلطة ثم اصطدمت به إلى حد محاولة اغتيال قائده عبد الناصر، الأمر الذي دفع بقيادة "الثورة" إلى التنكيل بتلك المنظمة، بل وحلها وإلغاء شرعيتها وإعدام قيادات منها (سيد قطب وعبد القادر عودة)، ومع الحسن الثاني (حسن الهضيبي) حاول الأخوان المسلمون تصحيح الأمر، بوضع برنامج إصلاحي ينبذ العنف ويدعو إلى الإصلاح، غير أن ذلك البرنامج لم يكن مقبولاً من جميع الكوادر – في غيبة الرؤية الفكرية – فانشقت عن المنظمة الأم جماعات: الجهاد، والجماعة الإسلامية (التكفير والهجرة)، والشوقيين، وغيرها. وأخيراً قَبِل الإخوان المسلمون أن يعملوا في ظل قوانين دولة (علمانية!) لا تطبق الشريعة الإسلامية كما يفهمونها، الأمر الذي أفقدهم كثيراً من مصداقيتهم في الشارع السياسي.

إبان المرحلة الأخيرة، تقدم الحسن الثالث (حسن حنفى) بمشروعه الفكرى النقدى، والذى كان مفترضًا له أن يكون بداية معقولة للتنظيم الإخوانى، ولسوء الحظ جاء هذا المشروع متأخراً قرابة نصف القرن، والحاصل أن المكتبة الإخوانية كانت قد ازدحمت رفوفًا بمئات الملفات الضخمة، كلها - باستثناء كتابىّ: "من هنا نبدأ" لخالد محمد خالد، "واشتراكية الإسلام" للمفكر السورى مصطفى السباعى - كانت تنفتح فحسب على المهام التنظيمية والخطوط السياسية فى تعرجاتها وتراجعاتها مع نفسها، وفى تحالفها وفى تصادمها مع الخطوط السياسية الأخرى، سواء كانت ليبرالية أم فاشية، قومية أم "أممية".

مياه كثيرة إذن تلك التى اندفعت فى المجرى الضيق، مياه عكرت على صفائها رمالُ التعصب، وصخور الدوجمائية، فاضطرت تحت وطأة المصادمات مع الذات ومع الغير، إلى أن تحفر لنفسها قنوات سرية، ابتعدت كثيراً حتى لم يعد فى المستطاع إعادتها إلى المجرى الرئيسى، وعلى ذلك فإن النهر الإخوانى بتياره العام، وبقنواته السرية، أضحى مستحيلاً عليه استيعاب فكر الحسن الثالث، فضلاً عن الدخول معه فى حوار ثقافى مثمر.

فأما مشروع الحسن الثالث ذاته، فلقد عكر عليه هو أيضًا نفس المناخ الثقافى والسياسى المأزوم، فجاء - على إخلاصه وجدته - فى هيئة مشروع تلفيقى (كما سنرى) ليس بالمعنى الأخلاقى للكلمة، بل بالمعنى الذى عاينته الفلسفة منذ انبادوقليس وانكساغوراس فى الفلسفة اليونانية، وحتى البراجماتية فى الفلسفة الحديثة.

[تقوم مذاهب التلفيق فى الفلسفة على محاولة الجمع بين اتجاهين متعارضين، مثل الوحدة والتعدد، أو بين الثبات والحركة أو بين المطلق والنسبى...الخ. أو محاولة التوفيق بين موضوعين مختلفين من حيث الغايات والوسائل مثل الدين والعلم، ولكن دون إعمال النقد فى الطرفين.

ويبدأ التلفيق حين يجذب طرفٌ الطرف الآخر جذبًا عنيفًا يؤثر على بنية الطرفين معًا، فيصبح الجاذب قاهراً، والمنجذب مقهوراً، وبذلك يضيع التوفيق الجدلى، ولا يبقى إلا الغصن بغير ثمرة.

ويستطيع القارئ العادى أن يتلمس هذه النزعة التلفيقية فى الترسيمة النيئة لكل من الشيخين الدكتورين مصطفى محمود وزغلول النجار الذين أرادوا الجمع بين الدين والعلم ولكن لحساب الدين قصداً منذ البداية..]

مشروع حسن حنفى :

بداية لابد من الإقرار بأن حسن حنفى ليس ممن يقارن به أصحاب الكتابات الصحفية المجانية الذين يخايلون الجمهور الساذج بما يشبه ألعاب الحواة [مثل القول بأن كل ما أنجزه واكتشفه العلم من السيارة إلى الصاروخ وسفينة الفضاء، ومن البنسلين إلى الاستنساخ، ومن التليفون إلى التلفزيون، ومن البوصلة إلى السوبر كمبيوتر موجود لدينا فى الكتاب، وان تدمير برجي نيويورك منصوص عليه باليوم والشهر والسنة فى الآية رقم كذا!]فلحسن الحظ أن مفكرنا حسن حنفى رجل لا يعرف الهزل، ولا يقبل إلا ببذل الجهد الجهيد - صارماً - من أجل إنتاج معرفة علمية بالتراث وبالعصر.

حصل حسن حنفى على درجة الدكتوراة فى الفلسفة من السوربون عام ١٩٦٦، حيث قدم ثلاث رسائل جامعية (Theses) باللغة الفرنسية بإشراف البروفيسور جان جيتون أستاذ الفلسفة ومجدد اللاهوت الكاثوليكى، وهذه الرسائل هى:

١ - مناهج التفسير، محاولة فى وضع علم أصول الفقه.

٢ - تفسير الظاهريات، الحالة الراهنة للمذهب الظاهرتى وتطبيقه فى ظاهرة الدين.

٣ - ظاهريات التفسير، محاولة لتفسير وجودى للعهد الجديد.

بعدها توالت ترجماته ذات المغزى اللافت أهمها:

١ - رسالة فى اللاهوت والسياسة لباروخ سبينوزا، ١٩٧٧ .

٢ - تعالى الأنا موجود لجان بول سارتر، ١٩٧٧ .

٣ - تربية الجنس البشرى للسنج، ١٩٧٧ .

ثم بدأت المؤلفات الموسوعية:

١ - كتاب التراث والتجديد، إصدار المركز العربى، ايباك، عام ١٩٨٠ .

٢ - الدين والثورة فى مصر، جزءان، مدبولى ١٩٨١ .

٣ - قضايا معاصرة، جزءان، التنوير، بيروت ١٩٨٣ .

٤ - من العقيدة إلى الثورة، خمسة مجلدات، مدبولى ١٩٨٨ .

٥ - مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ .

٦ - من النقل إلى الإبداع، ٣ مجلدات، دار قباء، القاهرة عام ٢٠٠٠ .

فضلاً عن إصداره مجلة اليسار الإسلامى عام ١٩٨١ (عدد وحيد) إضافة إلى عشرات الدراسات المنشورة بالمجلات المتخصصة والدوريات الفصلية والأسبوعية والصحف اليومية..الخ.

وكما هو واضح فإن متابعة هذا الجهد الخارق بالقراءة والدراسة ليس أمراً ميسراً على كثير من الدارسين الأكاديميين، فما بالك بالمنخرطين إلى أذقانهم فى العمل التنظيمى الحركى؟! وآية ذلك أن أقصى ما استطاعت النخبة المثقفة لجماعة الإخوان (مثلاً المستشار مأمون الهضيبى وفهمى هويدى ومحمد عمارة) أن دافعت عن حقه فى الاجتهاد مع الإقرار بخطئه! وذلك فى مواجهة التيار المتطرف الذى أعلن تكفيره، متمنياً أن يلحقه بزميله د. نصر حامد أبو زيد لولا صدور القانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٦ .

[قبل صدور هذا القانون نفذ المتطرفون من ثغرات فى التشريع تسمح لآحاد الناس برفع دعوى حسبة ضد من يرى انه مرق عن الدين. وقد تعرض المفكر الجامعى د.نصر حامد أبو زيد لهذه المحنة عام ١٩٩٦ حيث فرق بينه وبين زوجته الأستاذة الجامعية د. ابتهال يونس (قانونًا) بحجة أن المدعى هو ولى لأمر الأستاذة الجامعية، باعتباره

رجلاً مسلماً وباعتبارها امرأة مَسلمة، وعليه فان استصدار حكم قضائى بردة الزوج يستتبع تفريق زوجته عنه، وبناء على هذا الحكم المفزع، فلقد بادرت الهيئة التشريعية إلى تعديل قانون الحسبة هذا لتقصر "الولاية" على النيابة العامة فى رفع مثل هذه الدعاوى العجيبة...]

فماذا عن مشروع حسن حنفى الذى كاد أن يورده الهلاك، وأن يعرضه للاغتيال كفرج فودة، ونجيب محفوظ، أو يحرمه من نعمة الانتساب إلى الإسلام، ويفرقه عن زوجته كنصر حامد أبو زيد؟

إنه مشروع أراد به صاحبه أن يجدد وعى المسلم المعاصر بدينه، وأن ينقله من التبعية إلى التحرر، ومن التقليد إلى إبداع المصير، ومن الاستخذاء أمام الغرب المتسلط إلى القدرة على تفكيك ثقافته "المبهرة" فى ظاهرها، واللاإنسانية فى باطنها، حتى انه ليرى ألا وجود لأزمة فى الثقافة الإسلامية بل صحوة، وان ثقافة الغرب هى التى تعانى الأزمة، ومن ثم فإن الثقافة الإسلامية مرشحة لقيادة البشرية فى القرون الخمسة القادمة، شريطة أن ينهض اليسار الإسلامى إلى مهامه التاريخية وأولها نقد التراث على النحو التالى:

١- فى علم أصول الدين: بعث التيار الاعتزالى الذى يمثل ثورة العقل، والارتكاز على عالم الطبيعة، والإقرار بحرية الإنسان، والاعتداد بمبدأ تنزيه الإله عن التشخيص الذى تصوره أهل السنة، وقبلت به الأشاعرة.

٢- فى أصول الفقه: إعلاء التيار المالكى الذى يأخذ بمبدأ المصالح المرسلة، وهذا المبدأ تنويع - فى الحقيقة - على القياس الأصولى "الاعتزالى"، أى قياس الشاهد على الغائب، فكأنك تحكم بالشرعية على الحالة الحاضرة (=الشاهد) بما سوف يتحقق من المنافع المستقبلة(=الغائب).

٣- وفى هذا جمع بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه متسق لا غش فيه.

٤- أما الفلسفة فالمشروع رشدوى (نسبة إلى ابن رشد) يضع العقل فى أعلى مكان، ويجعل من الفلسفة أساس الدين - كما أرادها الكندى - ويفتح الباب لتأويل

النص بما يتوافق مع قوانين الطبيعة درء للخرافات والخوارق، تأكيداً لمبدأ السببية الذى هو عامود العلم الطبيعى.

٥- العلوم النقلية: علوم القرآن، علم الحديث، التفسير، الفقه... وهذه يطبق عليها حسن حنفى المنهج الفينومينولوجى المنطلق من فكرة القصدية Intentionality ، بمعنى اعتبار الوعى قاصداً - بالضرورة - إلى موضع خارج عنه، وبالتالى فإن قصد "النص الإلهى" ليس محصوراً داخل ذاته، إنما هو منفتح على الإنسان ومتصل بغاياته وبواقعه.

وهكذا فإن العلم "بأسباب النزول" لا غرو يعنى الإقرار بأولوية الواقع على الفكر. يعنى علم الناسخ والمنسوخ أن سمة التشريع التطور، وأنه إشارة إلهية إلى ضرورة اخذ المتغيرات فى الاعتبار.

وأما علم المكى والمدنى، المرتبط بالتصور العام للنظام الاجتماعى، فيمكن التشييد عليه فى مجال العلوم الإدارية، والإحصاء، والاقتصاد، والنظم السياسية، والعلوم التاريخية..الخ .

أما علم الحديث فالأولوية فيه - كما يطلب حسن حنفى - تكون للمتن (أى موضوع النص) وليس للسند، آلية النقل المعمول بها حتى الآن.

ويطالب حسن حنفى علم التفسير بألا يتمسك حرفيًا بوقائع الأمم الغابرة المروية فى النص القرآنى كما لو كان القرآن كتاب تاريخ، بل عليه أن يستخلص منها المغزى الأخلاقى، وفى نفس الوقت عليه أن ينتهج منهجًا علميًا يسعى لجمع المعلومات الدقيقة حول الحوادث التاريخية.

وفى علم الفقه، فإن حسن حنفى يريد فيه أولوية المعاملات على العبادات، فتنظيم الاقتصاد والسياسة، ومجابهة التخلف، ومقاومة الاستعمار والصهيونية لها الصدارة فى اهتمام المسلم العاصر، وما العبادات إلا وسائل لتحقيق الغايات لكونها ليست غايات فى حد ذاتها.

* * *

الرجل إذن يسعى إلى تحويل العقيدة إلى أيديولوجية ثورية تؤَسس عليها نهضة حضارية شاملة، فالتراث عنده معطى شعورى قائم فينا، وليس مجرد تذكارات ماضوية باهرة انقضى زمنها وفعلها، والمنهج الظاهرتى هو ما يساعدنا على تجاوز المعضلة الأبستمية (كون التجربة المعيشة تؤدى إلى الموضوعية واليقين والثبات، فى حين أن الثبات مقاومة للحياة المتغيرة باستمرار) ويتم تجاوز هذه المعضلة بالانتقال من الابستمولوجيا إلى الفينومينولوجيا، ولأن مصطلح فينومينولوجى يعنى التأويل (عند هيدجر تحديداً) فإن هذا الانتقال من معرفة "التراث" إلى تأويله بما يخدم "القصد" الذى تتوخاه الأمة، هو الذى يعطى لحسن حنفى أهميته الفكرية، ولمشروعه إطاره الفلسفى المناسب. فالتراث بالمعنى الابستمولوجى مخزون ثورى حبيس، أو هو أحياناً يندفع فى دفقات شعورية عشوائية فى سلوك قائم على التعصب أو الحمية الدينية أو الإيمان الأعمى، وهو أيضًا - بهذا المعنى - قابل لأن يستخدمه أصحاب المصالح لحسابهم الخاص فى تثبيت الأوضاع الاجتماعية الملائمة لهم بالضد على الجماهير. أما حين يكون التراث معطى شعوريًا حيًا متجدداً دومًا فإن هذا التجديد الدائم إنما يصبح بمثابة "المنظِّم" الذى يُطلق هذا المخزون الثورى بدقة وبحساب، والأهم بـ.. استمرار.

لقد كان هذا الوعى الفلسفى قميناً بان يتبناه تنظيم الإخوان المسلمين فى سياق تعلقهم بالبراكسيس؛ لولا أن المشروع جاء متأخراً - كما أشرنا من قبل - ولولا ما اعتور هذا المشروع من نقائض، أهمها على المستوى المنهجى تلوين معنى "البناء القصدى" **Intentional structure** عند هوسرل بمفهوم الغائية **Teleology** بسعيها المسبق فرض المعنى على الوجود فرضاً.

يهمنا الآن أن نستكمل الإشارة إلى الجانب الآخر من مشروع الحسن الثالث، أعنى علاقته بالغرب، وعلاقة الثقافة العربية الإسلامية بالثقافة الأوروبية كما ينبغى أن تكون فى تصوره.

ينقد حسن حنفى الثقافة الأوروبية من زاويتين: الأولى تأسيسها لوعيها بالذات وبالغير على أصلين لا ثالث لهما، اليونانى الرومانى فى نطاق الفلسفة والقانون، واليهودى المسيحى فى مجال الروحانيات، ويتجاهل الغرب أصولاً أخرى جاءته من الشرق الأقصى (الصين والهند) ومن الشرق الأوسط (مصر وفارس) ومن ثم فإن هذا

الوعى بالذات وبالآخرين محض وعى زائف، أو بالأقل ناقص. أما الزاوية الثانية فهى حركة الاستشراق التى جعلت الآخرين موضوعًا للدراسة، وليس ذاتًا، ومن ثم كان الاستشراق يوظف نفسه فى خدمة الاستعمار الذى انزل بالشرق أفدح الأضرار.

وعلى هذا فمفكرنا يتقدم بوعى اليسار الإسلامى الذى يتحدى ويحجم الوعى الأوروبى، ويعيده إلى حجمه الطبيعى باعتباره ممثلاً لأحد المراكز وليس "المركز" (بألف لام العهد) كذلك يطالب حسن حنفى بإنشاء علم الاستغراب **Occidentalism** الذى يجعل من الثقافة الأوروبية موضوعًا للدراسة، وبهذا يتم القضاء على أسطورة المركز والاطراف، وهو ما يقوده إلى التنبؤ بأن العرب والمسلمين سوف تكون لهم الريادة اعتباراً من القرن الخامس عشر الهجرى ولقرون خمسة تالية لهذا التاريخ!

فأما كون هذا المشروع طموحًا فهذا ما لا شك فيه، أما كونه قابلاً للتنفيذ ففيه شك كبير، ودليل ذلك أن مفكرنا حسن حنفى قد انطلق ابتداء بنفسية شاعر، وقلب مؤمن غيور على عقيدته، ثم راح يُكسب نفسه قدرات الفلاسفة مفترضًا منذ البداية توظيف الفلسفة فى خدمة أهدافه، بيد أن الفيلسوف الذى يبدأ مسيرته مضمراً غرضًا لا مندوحة من انخراطه فى زمرة فلاسفة التلفيق، أمثال أنبادوقليس وانكساغورس ووليم جيمس، ممن يقيمون أبنية فخمة مهيبة ولكن بغير أساس، وآية ذلك ان وليم جيمس - مثلاً - رائد الاتجاه النفعى يقبل كل تجربة شريطة أن تحقق نفعًا ماديًا، وعليه فهو يقبل كل "التجارب الدينية" (بما فيها تحضير الأرواح !) لمنافعها، دون تفريق بين الصادق منها والزائف، مما تنتفى معه الحاجة إلى الفلسفة ذاتها - ومنها مذهب البراجماتية - مادام كل شىء يساوى كل شىء بهذا المعيار!!.

بمثل هذا المنهج التلفيقى توصل حسن حنفى إلى مساواة الله بالإنسان، فالله -فى ضوء وعيه الظاهرتى- محض "صيحة وجودية" و.."لفظة نعبر بها عن صرخات الألم، وصيحات الفزع، أى أنه - الله - تعبير أدبى أكثر منه وصفًا للواقع"(١)، وعلى طريقة وليم جيمس فى تأكيد أسبقة الواقع على الفكر يكتب حسن حنفى "الوحى نداء

---

(١) التراث والتجديد المركز العربى للبحث والنشر راباك - القاهرة ١٩٨٠ ص ١٢٨ .

من الواقع وليس فرضًا عليه، فالواقع أسبق من الفكر من حيث مناهج التغيير الاجتماعي، وحصر المشكلات وطرق التفسير"[٢] .

وبينما يرتحل حنفى هنا وهناك، مروجًا لأفكار سيد قطب الواردة بكتابيه : "العدالة الاجتماعية فى الإسلام"، "معركة الإسلام والرأسمالية" (وهما كتابان أساسهما قدسية النص وثباته) نراه يضرب على أوتار قيثارة علمانية لحنًا يتغنى بـ .."ليس المقصود من الوحى إثبات وجود مطلق غنى لا يحتاج إلى الغير، بل المقصود منه تطوير الواقع فى اللحظة التاريخية التى نمر بها، والتى تحتاج إلى من يساعدها على التطور"[٣]، وقد يُدهش المرء إصرار حنفى على الانتساب إلى البيت "الأخوانى" فى الوقت الذى تهدم أفكاره ذلك البيت من أساسه حين يقول إن العلمانية "أساس الوحى، فالوحى علمانى فى جوهره، والدينية طارئة عليه"[٤]. وحين يؤكد أن الإلحاد "هو المعنى الأصلى للإيمان لا المعنى المضاد"[٥]، وان مبدأ الحاكمية لله مقصود به "تحقيق الوحى كنظام إجتماعى وإنشاء الدولة، وذلك عن طريق المؤمنين وهم الحزب - البروليتارى - الذى يقوم بتحقيق الأيديولوجية فى التاريخ"[٦] .

ورغم هذا الوعى الذى يبدو ممعنًا فى العلمانية والتجريد، فإن حنفى لا يفتأ يذكر اسم الشيخ سيد قطب - ممثل التجسيد البيروقراطى - مسبوقًا بلقب الشهيد، وهو لقب يعلو كل الأوسمة والنياشين البشرية، وذلك دون التفات من حنفى إلى حقيقة أن سيد قطب هو اول منّظر فى مصر والعالم العربى لفكر التكفير، تكفير الدولة، والحاكم والمجتمع، والأفراد، فضلاً عن سائر المجتمعات البشرية غير المسلمة، فهؤلاء جميعًا عند قطب يمثلون دار الحرب (التى هى وضع سوسيولوجى وليست مكانًا بذاته) وسكانها مخيرون بين القتال وبين الإسلام أو الجزية، لأن هذا ببساطة هو معنى الجهاد، والذى بدونه لا يكون المرء مسلمًا حتى وإن نطق بالشهادتين[٧] .

---

(٢) اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مكتبة مدبولى، القاهرة بدون تاريخ ص ٢٥٨ .
(٣) التراث والتجديد ص ٦٦ .
(٤) المرجع السابق ص ٦٦ .
(٥) المرجع السابق ص ٦٩ .
(٦) المرجع السابق ص ١٣١ .
(٧) سيد قطب، معالم فى الطريق، الطبعة الشرعية الخامسة عشرة ١٩٩٢ دار الشروق، القاهرة .

أما سعى حنفى لتأسيس علم الاستغراب، فهو لا يغدو رد فعل انفعالى لحركة الاستشراق، التى لم تكن إلا "توثيقًا إحاليًا" حسب وصف إدوارد سعيد، وهذا التوثيق الإحالى هو المسئول عن انتفاء الوعى الضدى لديها، انما ثقافة الغرب ليست جميعًا مما يخلو من ذلك الوعى الضدى، فهذا هو "كلود ليفى ستروس" ينقض الأنثروبولوجيا الأوروبية من أساسها فى كتابه الهام "التاريخ والعرق"، كذلك يفعل مارتن برنال فى كتابه "أثينا السوداء"، وينهض فكر ما بعد الحداثة فى مجمله على رفض فكرة المركزية الأوروبية، حتى كاد الوعى الضدى الناقد لحداثة الغرب أن يغدو مكونًا أساسيًا من مكونات الثقافة الغربية الآن، إذ به تصبح قادرة على تجاوز أزماتها. بينما يظل حسن حنفى بتصوراته المغلقة دون هذا الوعى الضدى ممثلاً لأزمة الثقافة العربية الإسلامية وليس حلاً لها، وآية ذلك أنه فى محاولته للتوفيق بين الدين والواقع، فإنه يتحسب كثيرًا، آخذًا بمبدأ "التقية" حين يعرض للنقد فى الطرفين، فهو من ناحية - ورغم إدراكه للطبيعة الأيديولوجية للفكر الدينى - لا يسمح لعقله ان يتجاوز الثيولوجيا إلى التكنولوجيا فى مفهومها المعاصر، ومن ناحية أخرى فإنه، ورغم إدراكه لعورات الواقع السياسى، يظل يراوح بين النقد الثقافى للحاضر وبين مجرد إظهار الضيق بهذا الواقع السياسى دون ان يخلص إلى قراءة السياسة فى الاقتصاد كما فعل مثلاً سمير أمين، وغالى شكرى، وفوزى منصور، ومحمود أمين العالم وغيرهم.

* * *

حسن حنفى إذن وبرغم جسارة أطروحاته وجدتها، تلك الرامية إلى تجديد الفكر الإسلامى وتطويره، فإن التناقضات "الحنفية" بحجمها الضخم ذاك سرعان ما أصابت المحاولة بأسرها بما يشبه الشلل، فهاجمت أمواج الغضب القادمة من اليمين صاحب المشروع إلى حد تكفيره!! بينما طالته انتقادات اليسار إذ رأت فى محاولته مقاربة "ماركسوية" لا تصح ولا تنفع، وأما تيار الوسط الثقافى فقد رأته خطابًا تلفيقيًا، لا يقيم جدارًا حقيقيًا يئوى العقل إليه ليقيه هجير اليسار أو زمهرير اليمين.

وهكذا يتبين أن المحاولة جميعاً لم تكن إلا تعبيراً عن غاية أيديولوجية، تؤدى إلى تزييف الوعى- برغم نوايا صاحبها الحسنة بالتأكيد - حيث يتم طمس الحقائق الابستمولوجية التى تربط المعرفة بشروط إنتاجها فى التاريخ، ومن ثم فلا مجال لإعادة إنتاج الأسطورة فى عصر الصناعة، أو الدعوة إلى دين جديد فى عصر العلم، ولا فائدة من قراءة تستهدف نقد الماضى بادوات الحاضر المعرفية، كأنها محاكمة باثر رجعى، فالقراءة العلمية الحقة هى التى تدرك متى وكيف يكون التواصل، ومتى وكيف يبدأ الانقطاع المعرفى Epistemological Break (٨)، وهو ما لم يلتفت إليه الحسن الثالث، فكان عجز الإخوان المسلمين عن فهمه، وتمثل مشروعه أبلغ دليل على استحالة تجديد الفكر العربى الإسلامى على نفس الأسس المادية التى قام عليها فى الماضى، ومازال يعيش عليها فى الحاضر.

فماذا عن قراءة التراث من خلال وعى مسيحى عربى ؟! ذلك ما سوف نحاول - فى الفصل القادم - أن نقاربه نقدياً ، عبر مشروع لمفكر وطنى قبطى، هو الدكتور لويس عوض المتهم خطأً بالماركسية ، وهو منها برىء ، وهى من جانبها لا تحتويه رغم توصيات أصدقائه وتلامذته من اليساريين .

---

(٨) استخدم جاستون باشلار هذا المصطلح فى كتابة "نشوء الروح العلمى" ليضع به فاصلاً بين مرحلة الأيديولوجية وبين المرحلة العلمية، فالقطيعة المعرفية بهذا التحديد لا تقع إلا داخل ثقافة واحدة ، لأنها تمثل نقلة فى الفكر تستبدل اشكالية جديدة باخرى قديمة ، مستخدمة فى ذلك جهازاً معرفياً لم يكن موجوداً من قبل .

الفصل الرابع

لويس عوض..مفكرًا أسطوريًا

بداية لابد من التفرقة بين الأسطورة والخرافة حيث تحمل الأسطورة Myth فى طياتها معانى سامية تعبر عن أمنيات البشر فى العيش بشجاعة وحكمة فى ظل نظم تتسم بالعدل والمساواة. وهى بما هى كذلك لا ريب تختلف تمامًا عن الخرافة Superstition التى لا تعدو القبول بالأوهام وتصديق الخوارق، بل والاعتماد عليها نفيًا لعلاقة السببية بين الأحداث وفاعليها، الأمر الذى يحجز أصحاب الفكر الخرافى فى دائرة الطفولة العقلية لا يخرجون إلى آفاق الحرية والمسؤولية.

أضف إلى ذلك أن الأسطورية Mythology إنما تتجاوز الواقع الابستمولوجى للأزمنة القديمة - على عكس ما يرى فرانسوا ليوتار- ومن ثم فلقد تظل حية تمضى جنبًا إلى جنب المنجز العقلى لكثير من الشعوب، ويتبدى هذا اللقاء ما بين الأسطورة والعقل أكثر ما يتبدى فى نشأة (القوميات) التى تؤسس على ظن العرق الصافى. Pure race وهكذا تتحول الأسطورة عن طابعها الفردى (البطل القديم، الجد الأعلى، النبى نصف الإله) لتصبح أسطورة جماعية، فالمثقف الذى أخذ مكان الأكليروس الفاقد أهليته والذى جعل من نفسه مبدعًا لأساطير وديانات اكتشف ميدانًا جديدًا يسعى لكى يصبح كاهنه، إنه ميدان السياسة(١) .

هذا البحث إذن يسعى لاستجلاء الملامح الأسطورية التى تطالعنا فى فكر لويس عوض السياسى، هذا المفكر المحارب للخرافة بالمعنى المشار إليه آنفًا، ابتداء من رصد نماذج لمصادر المنطوق عنده (الطرد من الجامعة.. التعذيب فى المعتقل.. الملاحقة ومصادرة الكتب..إلخ) وصولاً إلى دلالات المكتوب فى مؤلفاته، باعتبار تلك الدلالات مرآة تعكس - بجانب فكرة الأسطورى - وجوه الواقع السياسى والاجتماعى فى مرحلة من أخطر مراحل تحولات الثقافة المصرية قاطبة.

وكما بدأنا بالتفرقة بين الأسطورة والخرافة، فإننا نرى ضرورة ثانية فى التفرقة بين الهوية Identity وبين القومية Nationality، فبينما تقدم الأولى نفسها ظاهرتيًا، كمعطى مباشر، كخاصية يتمتع بها الفرد كما تتمتع بها الجماعة فى زمن محدد، فإن الثانية - القومية - تفترض فى نشأتها أيديولوجية سياسية تساندها وإلا فهى لا شىء. وآية ذلك أن فكرة القومية لم تظهر فى التاريخ إلا فيما بين القرن السادس عشر والثانى عشر الميلادى فى أوروبا كنتيجة حتمية لتفسخ الإمبراطورية الرومانية المقدسة

التى كانت قد دخلت دور الاحتضار بعد سقوط بيزنطة ١٤٥٣ . قبلها كان الناس يتعاملون مع مجتمع مسيحى أو مجتمع إسلامى أو ثالث هندوسى، وحتى فى العصور القديمة كان الفاتحون قادرين على طبع البلاد المفتوحة بطابع حضاراتهم، فالهيلسنية هى ذاتها الهيلينية ولكن خارج مدن الإغريق، وكان القانون الرومانى - المطبق على كل الرعايا - كفيلاً بتكريس بطريركية تحتوى العاصمة والأقاليم فى إمبراطورية واحدة كان الظن أنها ستبقى خالدة إلى الأبد بفضل وحدتها الثقافية، لولا أن كلمة إلى الأبد هذه تعبير مثالى لم يجربه تاريخ الإنسان على الأرض.

الهوية إذن قد تكون دينًا أو حضارة أو عرقًا، وقد تكون قومية بالاختيار الحر وليس بالتسليم أمامها كمعطى ترانسندنتالى أشبه بالقدر الذى لا مهرب منه، وذلك ما وقع فيه القوميون العرب الذين اندفعوا - بايديولوجية سياسية أسطورية - يطابقون بين الهوية والدولة ويطالبون بالوحدة الفورية دون التفات إلى عدم نضج الظروف الموضوعية اللازمة لقيام هذه الوحدة الفورية بين الدول العربية المتفاوتة فى درجات التطور السياسى والاقتصادى علاوة على هيمنة الغرب الإمبريالى على مقدرتها، ذلك الغرب الذى قسم أمتها - وكانت شبه متحدة حتى ولو كانت تحت مظلة الخلافة العثمانية - إلى دول مفرقة منكمشة داخل حدود سياسية وغير طبيعية. وتلك كلها ظروف موضوعية كان القوميون العرب أحرياء بتناولها ودراستها بأسلوب العلم تمهيداً للتغلب عليها بالعمل المتأنى ولكن الدؤوب، إنما الحاصل أنهم أعرضوا عن هذا الأسلوب العلمى مستبدلين به زخم الهوية الأسطورى العاطفى تأسيساً لقومية هى والدولة شىء واحد فى رؤيتهم.

ولقد كان منطقياً أن يعارضهم كثيرون يؤمنون بأن القومية غاية ينبغى التأسيس لها والتشييد من أجلها بتفهم منهم أنها ليست بناءً هبط مكتملاً من السماء، لكن لويس عوض لم يكن واحداً من هؤلاء.

فلقد وقف لويس عوض بالضد على القوميين العرب لا لأنه رآهم متعجلين، وإنما لأنه مثلهم لم يفرق بين الهوية (الظاهرة السوسيو ثقافية النسبية) وبين القومية المزودة بأسطورة غير علمية وإن حملت فى أحشائها معانى يتواخاها المفكر المحكوم بذاته خاصة. وهكذا وجد لويس نفسه - شأن غيره من السلفيين دينيين كانوا أو علمانيين - يطلب ملامح الهوية فى الماضى وليس فى الحاضر أو المستقبل. وكأن الهوية جوهر

مسبق Apriori تولد به الأمم ويظل ثابتًا، أقنومًا لا يتغير فى حين أن المفاهيم المتعالية كالهوية والجوهر والذات محض تصورات لغوية، وإلا فكيف يمكن أن يثبت وجود للذات بدون آخر مختلف.

فمن هو ذلك الآخر المختلف الذى يراوغ لويس كى لا يصرح به حتى فى الأحاديث المتدفقة الحميمة الصادرة عنه بتلقائية؟! إنه العربى المسلم. وانظر إلى قول لويس غالى شكرى فى حوارهما الشهير:

"فيما بين عامى ١٩٤١-١٩٤٧ كتبت رواية العنقاء التى شطبت منها الرقابة حين ذاك، وهى رواية ضد العنف لا ضد الماركسية. وكما كتبت فى المقدمة كنت أود أن أكتبها عن الإخوان المسلمين، ولكننى لا أعرفهم كبشر من لحم ودم فاتخذت من بعض الشيوعيين الذين أعرفهم نماذج روائية أقول من خلالها إننى ضد العنف[٢]".

هذا الحديث المراوغ فى توجهاته ومبناه وأدواته - وخلاصته أن قائله كاتب الرواية لم يقدر على الحمار فانهال ضربًا على البرذعة - نقول إن هذا منطوق يضيف لفظ (الإخوان) إلى اللفظ المراد على الحقيقة وهو (المسلمون) وكيف لا وهو الذى صرح بلسانه أنه ألصق تهمة العنف بالشيوعيين فى رواية العنقاء بينما كان - فى نيته - أن يتهم غيرهم لولا الخوف منهم وليس لأنه لم يكن يعرفهم كأناس من لحم ودم كما راح يزعم .

ليكن ذلك أو ليكن غيره، المهم أن المفكر لويس - بغض النظر عن لويس الإنسان القبطى المنتمى إلى تاريخ طويل من التهميش والإيذاء - لم يستطع أن يتجاوز وضعيته الخاصة (على عكس ما فعل نظير له هو غالى شكرى) لكى يدرك ان الهوية لا يمكن أن تظل محض ديانة فى عالم آمن بالقوميات الكبرى ردحًا من الزمان، ولعله يتخلى عنها فيما هو مقبل من القرون انطلاقًا من دعاوى العولمة الحالية. وغياب الإدراك هذا مرده إلى وقوف أدواته المعرفية عند أبواب الماركسية الأرثوذكسية لا يتخطاها إلى عالم الحداثة الحقيقية.

فالذاتية التى تنكرها الماركسية التقليدية والتى تمجدها ثقافة ما قبل الحداثة Pro-Modernism لا تفهم الآن إلا باعتبارها منتجًا ثقافيًا، ولقد أثبت فردينان دى سوسير هذه الحقيقة بدرسه للغة كبنية Structure هى نسق من الدوال

والمدلولات فى حالة علائقية. وبجانب ما كشف عنه فرويد فى تكوين الشعور، فإن أحداً لا يمارى فى أن الذات ليست إلا محض أسطورة.. فالطفل الصغير لا يدرك أنه (الأنا) إلا حين يرى الآخرين يعاملونه كذلك، لكنه لو ظل بعيداً عن الناس لما أدرك هذه الحقيقة (الاجتماعية) وبالتالى ما كان له أن يتفلسف (بأية لغة كانت تأملات حى بنى يقظان؟! طبعًا الذى تأمل هو مؤلفه ابن طفيل، وهو ما يعنى أن حى بنى يقظان يمكن أن يقال عنه إنه الرجل الذى لم يكن The man who never was)، وكما أن اللون البنى لا يمكن أن يعرف فى حد ذاته معزولاً عن الألوان الأخرى بل يعرف لأنه ليس اللون الأبيض ولا الأحمر ولا الأسود - كما يشرح جوناثان كلر مرامى دى سوسير[٣]- فكذلك لا يعرف الأنا إلا من منظور السلب، لأن الأنا ليست إلا المختلف عن الأنت والهو، أما نحن فنقول إن الذات سلب وإيجاب، وجود وعدم، وعى وغياب وعى كما سنرى.

خلاصة القول أن لويس ما كان له أن يصادق على كون الهوية القومية لا تحدد فى ذاتها (وإلا ما رفض القومية العربية وآمن بالقومية المصرية) حيث لا تحدد الهوية أصلاً إلا بإزاء الهويات الأخرى تلك التى يصبح من نافلة القول أنها تتأثر كما تؤثر، تبدل ذاتها وتبدل فى غيرها حسب الأحوال والتفاعلات والتناقضات والحلول وقد يحتاج هذا القول إلى تفصيل وتطبيق على مسألة الهوية المصرية وهذا ما سوف نفعله فيما بعد.. إنما يهمنا الآن أن نختتم ذلك المهاد النظرى فى مسألة الهوية (تلك التى نعتقد أنها عذبت لويس طوال الوقت) بقولنا إن الإتكاء على ما يسمى بالهوية الأزلية الأبدية ما هو إلا وهم يلفظه العلم ومعاينات الواقع الثقافى للأمم عبر التاريخ الإنسانى، فما بالك بالتاريخ الطبيعى الذى لا يمكن تجاهله إن ظللنا نتحدث عن جوهر ترانسندنتالى يشمل الحياة بكل أنواعها وأجناسها، فذلك درب لابد أن يقودنا إلى الميتافيزيقا بقدر ما يبعدنا عن العلم الذى حدده شولز بقوله:

"إن أى نظام إنسانى لا يصبح علمًا إلا عندما ينتقل من الظواهر المسجلة إلى النسق الحاكم لتلك الظواهر[٤]"

سوسيولوجيا اللغة : الوسائل والغايات:

فهل كان لويس عوض قريبًا أم بعيدًا عن العلم حينما أشار إلى الفرعونية قائلاً: "تلك هى قوميتى باعتبارها النسق الحاكم للظاهرة المجتمعية المصرية؟!"

سيقول المدافعون عن لويس – مع أننا هنا لا نهاجمه إطلاقًا – إن الرجل كان عالمًا يستخدم منهج التحليل والمقارنة الفيلولوجى حينما أثبت فى كتابه المُصادر "مقدمة فى فقه اللغة العربية" أن تلك اللغة ليست قديمة فى التاريخ ومن ثم فهى لا تتمتع بالقداسة المقصورة على أصحابها. بيد أن هذا لا يعد فى ملتنا واعتقادنا دليلاً على انسحاب صفة الأسطورية من فكر لويس، ولقد ذكرنا من قبل أن الأسطورية قد تمضى جنبًا إلى جنب العلم فتقلل من شأنه عندما يأتى دور الحساب الختامى للمشروع. وإذا كان خصوم لويس قد استنتجوا من الكتاب غرضه المضمر متمثلاً فى الطعن لا على اللغة العربية بل الطعن – بأسلوب المراوغة والتخفى المأثور عنده – على الإسلام والقرآن فإننا لا نسمح لأنفسنا هنا أن نذهب هذا المذهب، فمجال البحث العلمى ليس فيه حتى هامش واحد للتكفير والتهييج ضد مخالف فى الرأى، بل الأمر فيه على نقيض ذلك. فالنظرية لا يمكن أن تتصف بالعلمية ما لم تكن – بحد تعبير كارل بوبر – قابلة للتكذيب، فإذا لم تكن قابلة للتكذيب فهى محض أيديولوجيا. وليس هذا هو حال نظرية لويس فى (المقدمة) لقد التزم الرجل بأداتى العلم الأساسيتين: المنهج والمصطلح. فما هو وجه الخطأ إذن؟!

خطأ لويس عوض – فى تقديرنا – كامن فى خروجه من حيز التحليل إلى فضاء إطلاق الأحكام. فإذا كان صحيحًا أن الكتابة العربية لم تظهر إلى الوجود إلا فى عام ٨٥٠ م فإن هذا لا يعنى بالضرورة أنها ابنة لغة لا تصلح لبناء هوية وتأسيس قومية. لقد بدا لويس وكأنه يفاخر بأقدمية الهيروغليفية على العربية فى موضع ليس فيه مجال للمفاخرة. ومادام التحليل العلمى لظاهرة إنسانية مرتهن بدرس النسق الحاكم لهذه الظاهرة، فلقد كان الأولى بلويس أن يدرس النسق الفرعونى قياسًا إلى النسق العربى الإسلامى بغض النظر عن مسألة الأسبقية الزمنية، إذ لو كان الفيصل هو القدم لصح أن الحضارة الإنسانية إنما تهبط متدرجة نحو السفح من قمةٍ متصورةٍ ربما كانت جنة

الخلد حيث كان آدم وحواء يعيشان فى أرقى نسق إلى أن أغوتهما الحية وأضاعهما إبليس.

وهل يمارى الآن أحد فى أن الهيروغليفية العريقة لم تترك لنا من آدابها إلا ما يسمى بالانقطاع عن السياسة **Depoliticization** مقابل إنتاج ضخم من أدبيات اللغة العربية "غير العريقة" يتمثل فى علم الكلام (الذى بدأ استجابة للحرب الأهلية المدعوة بالفتنة الكبرى) ثم فى الفلسفة الإسلامية (التى كانت مشاركة عقلية تجريدية فى بناء الدولة) فضلاً عن حركة التصوف (والتى كانت فى جانب من جوانبها معارضة سياسية سلبية) يضاف إلى ذلك وتلك منجزات ديوان الشعر العربى وهو فى جملته وسائل الإعلام ودعاوى تجنيد الناس إلى (أو صرفهم عن) هذا المذهب أو ذاك.

فهل كان لويس يحسب أنه مستطيع أن يصرف الشعب المصرى عن أدبيات لغته العربية تمهيداً لنزعه عن عروبته بمقدمة كتبها فى ديوانه "بلوتو لاند" يُنظّر فيها للخروج من الفصحى إلى العامية بتصور منه أن هذه العامية هى وريث الهيروغليفية الأولى؟! وهل كان لويس يحسب أنه سيقضى على تمسك أدباء مصر ومفكريها بلغتهم العربية لمجرد أنه اجتهد وأجهد غيره فى التدليل على أنها ليست من أصل سامى بل فرعًا من فروع الشجرة التى خرجت منها اللغات الهندية الأوربية؟!

يستطيع لويس عوض أن يرفض الثقافة العربية الإسلامية ، إنما لأسباب غير التى ذكرها عبر كتاباته، ولكن أنّى لرجل لم يدرك طبيعة التفكيك ومناط استخداماته أن يمارس النقض (وليس مجرد النقد) على أساس من العلمية التى وضعها علم الاجتماع الماركسى؟! وهذا ما سوف نفصله فى موضع تالٍ.

إن المرء ليشعر بالأسى حقًا بينما ينظر إلى هذا النهر الهادر يمضى ليصب فى صحراء، ومع ذلك فلويس عوض أثار فى حياته من المعارك الفكرية ما لم يثره مفكر آخر – بخلاف طه حسين والعقاد– وكان أصدقاؤه فى تلك المعارك أشد خطرًا عليه من أعدائه، فلقد جعله أصدقاؤه هؤلاء – بالإعجاب تارة وبالتسامح تارة – يتابع السير على خطه الفكرى هذا دون أن يخطر بباله أن يتوقف هنيهات للمراجعة ولممارسة النقد الذاتى الجدير بالعلماء. ولكن أنى له أن يفعل وهو إنتاج لبنية ثقافية وطبقة اجتماعية قد تقبل نقطة أوميجا[٥] ولا تقبل النقد.

حين يكتب لويس عوض فإن السذج فحسب هم من يقرؤون كلماته كما تتبدى على السطح. المدقق وحده من يحاول قراءة ما بين السطور، والأكثر تدقيقًا هو من يقارن بين كتاباته المختلفة عبر فترات زمنية بعينها لكى يستنتج كيف ومتى يبدأ رجل العلم، وكيف ومتى يتوارى مفسحًا المجال لرجل الأسطورة. مثلاً يكتب لويس عوض قبل حرب أكتوبر مباشرة وكان الناس قد يئسوا أو كادوا من قيام النظام السياسى بتنفيذ وعوده بالحرب:

"كان من رأى توينبى فيما أعتقد أن عزلة مصر داخل صحاريها تشبه عزلة بريطانيا داخل بحارها، وأيًا كان فلقد حمت صحارى مصر الوادى الخصيب بوجه عام من الغزوات والهجرات المتصلة..."(٦).

فهل أراد لويس أن يرضى النظام السياسى (المأزوم آنذاك) بالمقسوم ما دامت الصحارى قد أدت دورها بإيقاف الغزاة الإسرائيليين عند نهاية سيناء تاركين الوادى الخصيب سالمًا؟! كأن مصر هى هذا الوادى، وسيناء مناطق متنازع عليها كما يقول أصحاب التوراة!

وحينما حاربت مصر وحققت نصرها العسكرى على الجيش الإسرائيلى الذى لا يقهر، ثم اندفع النظام السياسى وراء إغراء الصلح المنفرد مع العدو المرتبط بخروج مصر من معادلة الصراع العربى الإسرائيلى، كتب لويس عوض مؤيداً فكرة العزلة مُطلقًا صفة (الغزاة) على العرب، ومرحبًا باستعادة اسم مصر ناعيًا على عبد الناصر محاولة تغييره إلى الجمهورية العربية المتحدة، ولهذا نراه يكتب قائلاً:

"لم ينجح غاز فى أن يغير اسم (ايجيبت) (هت كابتاح) أى قصر أرواح الإله بتاح، ولم ينجح غاز فى أن يغير اسمها الآخر (مصر) بير أو سير أى بيت الإله أوزيريس.. لم ينجح فى تغيير اسم مصر إلا ابن من أبنائها.. حاسبًا أنه يمكن بذلك أن يصبح إمبراطور العرب، ولكنه خرج من ذلك صفر اليدين"(٧).

والحاصل أن اسم مصر إنما هو من وضع العرب، فكيف قبل منهم لويس أن يغيروا أسماءها القديمة العزيزة إلى هذا الاسم الذى يعترف به اليوم نكاية فى (الجمهورية العربية المتحدة)؟! فهل كان لويس عوض غافلاً عن معنى اسم مصر فى اللغة العربية؟!

إن الذى حدده ابن منظور فى لسان العرب بقوله: المصر معناه الحاجز بين الشيئين، هو بعينه ما جعل لويس يرضى ويوافق بل ويغض الطرف عن كون التسمية قد جاءت من قبل (الغزاة العرب) فهو هنا يتقبلها منهم - رغم تظاهره بالاستياء - لأن المعنى (الحاجز بين الشيئين: المشرق العربى والمغرب العربى) إنما يكافئ فكرته عن العزلة المطلوبة للبلاد.

المركزية الأوربية:

الرجل إذن صاحب مشروع تحديثى ثقافى أساسه معارضة مشروع الدولة الناصرية: القومية العربية، ببديل يسميه القومية المصرية أساسها الفرعونية وسقفها المسيحية (نؤكد على تعبير المسيحية وليس النصرانية) وهو على مستوى الأساس ومستوى السقف معًا إنما يسلم بمصداقية المركزية الأوربية حيث تمثل أوربا عنده النموذج Paradigm الواجب الاتباع لمن يبتغى التحديث والنهضة.

فبما أن أوروبا قد شيدت نهضتها الحديثة بآلية بعث الثقافة الإغريقية من مهادها الفلسفى/السياسى المؤسس على العقل Logos الكونى، فإن مصر لا مندوحة لها من السير على هذا الدرب بعثًا للقومية المصرية، ومن هنا فلقد كان طبيعيًا أن يصطدم هذا المشروع (اللويسى) بمشروع السلطة الناصرية، تلك التى أسرعت - بغفلة ورعونة - بتصنيفه ضمن الماركسيين فكان الاعتقال وكان التعذيب وكانت مصادرة الكتب من نصيب الرجل (لتهمة لا ينكرها وشرف لا يدعيه) فأما عدم الإنكار فلقد جاء متساوقًا مع ليبرالية أصيلة لدى المفكر تعتبر أن الفكر فى حد ذاته لا يمكن أن يصبح تهمة يعاقب عليها قانون متحضر، وأما كون الماركسية شرفًا فى نظره فمرجعه إلى احترامه الشخصى بل ومقاربته له - فترة الشباب - إنما الصدق كل الصدق كان يدعوه إلى التباعد عنه كما سوف نرى فى موضع تالٍ.

تسليم لويس بمصداقية المركزية الغربية يكشف عن كسل فكرى وغياب نقدى اتسم به الجيل كله، تحديداً رموز الثقافة المصرية التى نشأت وترعرعت بين أحضان طبقة برجوازية غير ثورية، أو قل نصف ثورية بحكم ميلادها من بطن الإقطاع وليس

فى مواجهته (كما فعلت قريناتها الأوربيات فى المدن Bourgeoisie...) وحتى حين نجح فصيل من البرجوازية الصغيرة فى الانقضاض على السلطة آخذًا على عاتقه مهمة تصفية الإقطاع واستخلاص السوق الوطنية من قبضة السيطرة الأجنبية، فإن هذا الفصيل (العسكرتاريا) كان معاديًا بطبيعته وبنيته للحريات المدنية، فكان منطقيًا والحال كذلك أن تعثرت، بل وانتكست البرجوازية الوطنية فلم تتمكن قط من إنجاز المهام التاريخية الملقاة على عاتقها: مهام الثورة الوطنية الديموقراطية(٨).

هكذا وجد لويس نفسه – وهو المؤهل نفسيًا لرفض العروبة – يستدير إلى الماضى البعيد باحثًا عن (هوية) كانت، ويمكن له أن يبتعثها من جديد، فكانت (الفرعونية) هى ذلك البديل وإن تخفت – عنده بأسلوب المراوغة الأثير لديه – تحت شعار المصرية. ذلك لأنه كان يعلم تمامًا، وهو المفكر الذكى، أن القطيعة الثقافية Cultural break قد وقعت بالفعل بين الشعب المصرى وبين الفرعونية منذ أن دخل قمبيز البلاد غازيًا عام ٥٢٦ ق.م. فما هو جوهر (الفرعونية) تلك؟! ولماذا حدثت تلك القطيعة الثقافية بينها وبين الشعب المصرى؟!

الفرعونية شكل من أشكال النمط الآسيوى للإنتاج، وهو نمط نراه غالبًا فى البلدان التى تزرع على حوض النهر الواحد أو النهرين على الأكثر، ومن ثم فطبيعة الإنتاج الزراعى وحاجة الناس القائمين عليه يتطلبان معًا تأمين الأرض ومحاصيلها، والرغبة الصادقة فى الاستقرار والقضاء على المنازعات الداخلية أولاً بأول، وهذا كله يقتضى وجود دولة مركزية قوية قد يعهد إليها بملكية الأرض جميعًا من الناحية القانونية على أن يكون للفلاح بعدها حق الانتفاع وليس حق الرقبة. وطبيعى، والحال كذلك، أن يكون التجلى السياسى لهذا النمط الإنتاجى هو الاستبداد المطلق. هكذا كانت الفرعونية، وهكذا كانت قدراتها على حشد الشعب لبناء صرح هائل كالهرم -مقبرة الفرعون- باعتبار قاطنه الميت شخصًا خالدًا ورمزا للكل. وبالطبع فلقد كان هذا الشخص طبقة وليس فردًا منعزلاً فى الفضاء، كان طبقة مالكة حاكمة، فالفرعون وعائلته والوزراء وأسرهم والكهنة وتلاميذهم إنما كانوا يمثلون المؤسسة السياسية الوحيدة التى تدير البلاد، وهى طبقة احتكرت العلم (بما هو تنظير معرفى) والفلسفة (بما هى تجريد عقلى) ولم تُبق للشعب من دور – عدا أداء الطقوس الدينية الغامضة –

إلا العمل كأدوات للإنتاج تجدد بواسطة التناسل البيولوجي. وربما كان فى هذا تفسير لخلو التاريخ المصرى القديم من فلاسفة كسقراط وأرسطو وهيرقليطس، ومن أدباء مثل هوميروس وسوفكل ويوربيد وارستوفان. وفى هذا أيضًا تفسير مخايلة نزعة اللاسياسية Depolicization معظم أفراد الشعب المصرى عبر التاريخ الفاطمى فالأيوبى فالمملوكى فالعثمانى وربما حتى الآن!

كان أبناء الشعب إذا تعلم أحدهم فـ.. لكى يؤهل للعمل موظفًا بالأرشيف أو كاتبًا للحسابات أو ملاحظًا للعمال. ونظام ثقافى ذاك حاله ما كان حريًا بغير التلاشى ساعة انهيار السلطة المُحدِدة (بكسر الدال) لسماته وخصائصه وأهدافه.

لم يكن العرب المسلمون إذن هم (الغزاة) الذين دمروا الحضارة الفرعونية وأجبروا شعبها على الدخول فى ثقافتهم الوافدة، فلقد جاء الفتح العربى عام ٦٤١ ميلادى (أى بعد ألف عام ونيف من زوال الفرعونية وتداول البلاد بين أياد فارسية وإغريقية ورومانية) فما وجد هذا الفتح العربى مصريًا واحدًا يحلم بعودة (الفرعون) ونظامه وطبقته وكهنته وديانته. فكان أن تعربت مصر سياسيًا بسرعة غريبة. ففى أقل من عشرين عامًا من الفتح إذا بأهلها يشتبكون فى الصراع السياسى الدائر فى عاصمة الخلافة ذاتها حتى أن الآلاف المؤلفة منهم اندفعوا وراء الثائر العربى محمد بن أبى بكر يحاصرون الخليفة عثمان فى قصره بالمدينة فلا يرجعون إلا بعد مقتله. وكان أن تعربت مصر لغة فى أقل من قرن من الزمان (وهو زمن قياسى فى حالات تحول اللسان القومى) ومنذئذ ومصر تتقدم إلى مكانتها كقلب للعروبة وحصنٍ للحضارة الإسلامية البازخة. فلم يمض أكثر من مائة وسبعين عامًا على التعريب اللسانى حتى تبوأت المركز الأسمى كعاصمة للخلافة، ثم ها هى ذى تصد جيوش التتار (التى حطمت بغداد ذاتها فى القرن السابع للهجرة) فضلاً عن أمواج الغزو الصليبى قبل وبعد ذلك القرن ثم ها هى ذى تقود أمتها العربية فى العصر الحديث للتحرر من الاستعمار الغربى من الخليج إلى المحيط. ولهذا – وكما يقول غالى شكرى – لم تعد عروبة مصر مسألة إختيار ثقافى بل (أضحت منذ طرحها عبد الناصر على الشارع الشعبى مسألة بنيوية فى حياة المصريين تتصل بحاضرهم ومستقبلهم.. فهناك شىء يحس به المواطن العادى ويدافع عنه تلقائيًا دون الحاجة إلى تنظيرات أيديولوجية هو الانتماء العربى لمصر[٩].

تلك هى حقائق التاريخ، توازيها حقائق الجغرافيا التى تؤكد أن أمن مصر الاستراتيجى متعلق بمجالها الحيوى شمالاً وشرقًا فى المنطقة العربية، وجنوبًا فى السودان ودول حوض النهر، وهو ما تدركه تمامًا إسرائيل وتسعى بكل قواها على فصمه وقصمه تأكيداً لعزل مصر وتمهيداً لابتلاعها أو بالأقل تحجيمها وإضعافها وإفقارها.

أين هذا من أسطورة بعث القومية المصرية (القناع الذى تتخفى وراءه الفرعونية القديمة)؟ بالطبع نحن لا نقصد إطلاقًا أن نعكر على وطنية مفكرنا الكبير، فهو عند كاتب هذه الصفحات وعند معظم المثقفين الأصلاء أكبر من أن يتهم فى وطنيته أو فى شرف مقاصده، إنما الفكر إذا ما انحرف عن العلمية خليق بان يؤدى إلى اختيارات خطيرة تحتاج إلى ممارسة النقد إزاءها بكل الموضوعية وبكل الاحترام، وأسوتنا فى ذلك القاعدة الفقهية الشهيرة: إذا اجتهد أحد وأصاب فله أجران أما إذا أخطأ فله أجر.

لقد أراد لويس عوض أن يقدم مشروعًا مصريًا للتحديث، ونتيجة لثقافته المؤسسة على عزلة نسبية ذاتية وثيوقراطية (مازلنا نكرر على ضرورة التفريق بين المسيحية فى الغرب وبين نصرانية الأقباط والشاميين أى المسيحية الشرقية) الأمر الذى اجتذبه -انبهارًا - إلى الاعتقاد بأن المركزية الأوروبية هى وحدها طريق التحديث لسائر الأمم. ولقد حجبه هذا الاعتقاد وتلك الثقافة عن إدراك حقيقة أن لكل مجتمع الحق فى بناء حداثته تبعًا لتطوره الخاص، طبعًا فى إطار القانون العام المحدِد (بكسر الدال) بقيام الحداثة بشرطه المزدوج: الفصل بين الموروث الإتباعى وبين عملية التحديث من ناحية، ومن أخرى نجاح الصفوة فى إعادة صياغة الثقافة القومية بما يتلائم مع متطلبات الحياة فى العصر.

فإذا كان لويس قد ارتكز فى مشروعه - مثله مثل أوروبا عصر النهضة - على عنصرين هما: المسيحية والحضارة المادية الغربية، فإن مسائلة الزمن لهذين العنصرين يؤديان بنا إلى نتيجة غريبة حقًا، ذلك أن التقدم المنشود عند صاحب المشروع هو تقدم لابد وأن ينطلق خطيًا إلى الأمام، بيد أن السؤال القائل: إلى أين؟ لا يجد إجابته فى غير ضياع المشروع ذاته. فالمسيحية حين تقول: التقدم غايتُه الوصول إلى مملكة السماء، والحضارة المادية الغربية حين لا ترى مناصًا من الاعتراف بأن العدم هو

الغاية، فإن ظلالاً كثيفة من الشك لابد وان تُلقى حتى على المنبع الأسطورى الأول الذى انطلق منه المفكر بكل براءته الأولى وآماله غير المحدودة فى تحقيق الحياة الطيبة (هنا) على الأرض فلا يطالها العدم أو يفسرها الخواء.

اشتراكية غير ماركسية:

ربما كان ذلك ما خطر بذهن المفكر والسياسى والشاعر لويس عوض فدعاه إلى مقاربة (علموية) مع الاشتراكية، نقول علموية ولا نقول علمية، لأن الاشتراكية التى راح يغازل بها لويس النظام الناصرى كانت محض تلفيق طوباوى يوازى تلفيقية نظام ثورة يوليو. كيف ظن مفكرنا لويس أن هذه الاشتراكية الفضفاضة الجاهلة بحقائق الصراع الطبقى فيها الدواء الشافى لكل داء؟! ذلك مرجعه فى تقديرنا إلى خوف لويس من أن يطاله الاتهام بالماركسية مرات أخرى وهو الذى جرب الاعتقال والتعذيب واضطهاد النظام السياسى له حين نظر إليه كواحد من الماركسيين عام ١٩٥٩، فكان طبيعيًا أن يقدم لويس عوض نفسه - فيما بعد - كمفكر أسطورى لا خطر منه على أحد.

هكذا راح لويس يكتب فى فترة المد الاشتراكى المزعوم فى الستينيات.

"لو كانت اشتراكيتنا مجرد اشتراكية قومية خلت من المقومات الإنسانية لكانت نازية أو فاشية، ولو كانت اشتراكيتنا عالمية خلت من المقومات القومية لكانت وهمًا من تلك الأوهام الفوضوية التى نبغ فيها مفكرو اليهود، وإذا كانت مادية الوسائل والغايات خالية من الفكر وروح المثالية، فلن يخرج من مجتمعنا إلا مسخ شائه ....

....

....

....

.... الاشتراكية إذن كما نفهمها مذهب إنسانى"(١٠).

ومع ذلك فنحن لا نقول أن عوض كان ماركسيًا يتخذ مبدأ التقية، المفكرون لا يفعلون هذا. فدعنا إذن نقارن بين هذا الفكر كما طرحه صاحبه جامعًا بين تهويمات لم يعمل فيها النقد إطلاقًا، وبين الصرامة المنهجية التى دعت ماركس للرد على نظرية ريكاردو القائلة إن الإنتاج الاجتماعى الكلى يخص العمال لأنه من إنتاجهم، وهو قول قد يبدو جميلاً ومعزيًا للوهلة الأولى، بيد أن ماركس كان صارمًا حين أشار إلى أن هذا القول خطأ من الناحية الاقتصادية لأنه يؤدى إلى تطبيق الأخلاق فى مجال غير مجال الأخلاق.

ويشرح فريدريك انجلز مغزى هذا الكلام فى مقدمة مؤلف ماركس "بؤس الفلسفة" مؤكدًا أن القسم الأكبر من الإنتاج لا يخص العمال، فإذا قال أحد (ليس هذا عدلاً) فإنما يؤخذ قوله على محمل الأخلاق خارجًا عن علم الاقتصاد وبالتالى يعتبر قولاً غير علمىّ.

ذاك هو الفرق بين اشتراكية عوض (الإنسانية) وبين الاشتراكية التى استشرفها ماركس عبر تحليله ونقده للاقتصاد السياسى الرأسمالى باعتبارها ثمرة قادمة لإنجاز علمى وثورى، وبذلك تكون الإنسانية **Humanism** مثالية حتى لو اتكأ عليها ماركس أحيانًا. وربما كان ألتوسير مغاليًا حين رفض الاعتراف بماركسية ماركس إلا بعد أن تخطى الأخير مرحلة الفلسفة التأملية على طريقة هيجل وفيورباخ واندفع بكليته إلى الإنجاز العلمى التحليلى فى الاقتصاد والحياة السياسية على السواء.

(وهذه القطيعة المعرفية تقسم فكر ماركس إلى مرحلتين شاسعتين: المرحلة الأيديولوجية فيما قبل، والمرحلة العلمية بعد تلك القطيعة بدءًا من عام ١٨٤٥)(١١).

ذلك أن ماركس لم يكن شخصين. فإن كان قد همت به الأيديولوجيا وهم بها يوم راح متأثرًا بنزعة فيورباخ الإنسانية - يركز على الاغتراب **Alienation** من حيث هو تموضع للعمل ونفى للذات الإنسانية، إلا إنه ما لبث حتى تخلى عن تلك الرؤية الهيومانتية كى يتمكن فى "المسألة اليهودية"(١٢) أن يتخلص إلى أقصى حد من كل تصور مثالى و.... أن يربط النزعة الإنسانية بشروط وجودها (المادى) فى النسق الأيديولوجى، ذلك النسق المضلل والذى لا ينتج سوى الوعى الزائف، على عكس الوعى

بالاشتراكية التى تأتى كثمرة للنضال الطبقى وباعتبارها إنتاجًا ديالكتيكًا تاريخيًا لا يتحقق بفضل العطف الإنسانى من قبل الأغنياء تجاه الفقراء، أو بفعل التفاهم الأخلاقى بين الرأسماليين والعمال، وإنما نتيجة لعمل مخطط (ثورى) يلتحم بتفاعلات وصراعات لا مفر منها بين القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية المعبرة (بالأحرى غير المعبرة) عن تقدم تلك القوى المنتجة.

لم يكن لويس عوض إذن ماركسيًا فى وقت من الأوقات، ولم يكن الرجل مجاملاً حين قال إن الماركسية شرف ولكنه لا يدعيه. أما الذين يرددون عبارته هذه بإعجاب شديد وكأنهم يتدربون على الردود المفحمة على استجوابات الشرطة السياسية، فعلى هؤلاء المعجبين أن يتذكروا التعبير الشهير لميشيل فوكوة "إن المثقفين الفرنسيين قد رضعوا الماركسية مع حليب الأم" مؤكدًا بذلك على أن أحدًا لا يستطيع أن يتجاهل الماركسية، فطالما ظل التناقض قائمًا بين رأس المال والعمل المأجور، وسواء اتخذ رأس المال الشكل الكلاسيكى أو أشكال ما بعد الحداثة، وسواء كان زَخَم العمل المأجور قائمًا فى البروليتاريا أو منتقلاً إلى الكوجنيتاريا فلسوف تظل الماركسية موجودة، تقبل أو ترفض، تظل نقية أرثوذكسية أو تعدل وتبدل وتطور، لكنها فى كل الأحوال لا يمكن تجاهلها أو الاكتفاء بتحيتها من بعيد بالقول المراوغ (إنها شرف لا ندعيه..) ولقد يحضرنا فى هذا المقام بول كينيدى صاحب كتاب "القوى العظمى التغييرات الاقتصادية والصراع العسكرى من ١٥٠٠-٢٠٠٠"(١٣) الذى ما كان له أن يخرج بهذا العمل العلمى الضخم لولا استعانته بعلم الاجتماع الماركسى وبنفس المنهج الامبريقى الإحصائى الذى استخدمه ماركس فى "رأس المال" فلماذا لم يبذل لويس عوض مثل هذا الجهد - وقد عرفنا إمكاناته البحثية الهائلة فى مقدمة فقه اللغة العربية - لدراسة تاريخ مصر من العصر الفرعونى وحتى العصر الحديث اقتصاداً وسياسة وأدبًا وفنونًا طالما كان معنيًا بمشروع قومى راديكالى خطير كهذا المشروع؟!

يقينًا يكمن الجواب فى طيات مشروع لويس عوض نفسه، هذا المشروع غير العلمى الذى انتهى قبل أن يبدأ لأنه، وكما قال عنه غالى شكرى بحق "لم يتوافق مع الحد الأدنى لاتجاه التاريخ"(١٤).

قد يرد علينا من يقول: وهل هو شرط أن يكون ماركسيًا لكى يعد مشروعًا قوميًا لبلاده؟! طبعًا ليس شرطًا أن ينضم المفكر للحزب الشيوعى أو حتى يتبنى أيديولوجية هذا الحزب[١٥]، إنما الضرورى أن يحيط علمًا بإنجازات علم الاجتماع الماركسى الذى يدرس استبداد الدولة، نمط الإنتاج الآسيوى، رأس المال، الرأسمالية نموذج المركز والأطراف، الاستهلاك الجمعى، الوضع الطبقى، النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، الأعراق البنيوية.

ليكن حق للمفكر أن يرفض الجانب الأيديولوجى فى الماركسية (وهو جانب يعتقد كاتب هذه الصفحات أن ماركس نفسه أدرك ضعفه) لا سيما حين يقول المدافعين عنها، بحرارة المؤمنين: "إن المادية الجدلية هى التعبير عما تم اكتشافه فى المعطيات الموضوعية من تفاعلات تجرى بغض النظر عن إدراك الذات لها" فذلك قول يعبر أيضًا عن أسطرة فكرية تبدأ برفض الميتافيزيقا محتجبة بمثاليتها، ثم تنتهى بقبول نوع جديد من الميتافيزيقا بحجة ماديتها! وآية ذلك أن ما تدعوه بالمعطيات الموضوعية (أى المادة الكلية للكون) يتم التعامل معها بحسبانها المعطى الأول، بديل الإله المتعالى. فمن أين لنا هذا اليقين؟! إن الديالكتيك لا يكشف إلا عن حركة الفكر، ولأن الديالكتيك أيضًا فكر فنحن هنا بإزاء ظاهرة فكرية من البداية ومن النهاية. أما أن يسحب إنجلز Engles هذه الظاهرة الفكرية على الطبيعة بأسرها فهو ما لا يمكن المصادقة عليه، اللهم إلا إذا وضع إنجلز نفسه مكان الإله وراح يتأمل الكون وهو يبدأ وينتهى بعلم اليقين..

نقول ليكن حق للمفكر أن يرفض هذا الجانب الأيديولوجى فى الماركسية، لكن الماركسية الحقة ليست محايثة Immenant لأيديولوجيتها، بل هى قائمة فى علميتها، تلك العلمية التى بدأها ماركس بكتابة "بؤس الفلسفة" (ردًا) على كتاب برودون "فلسفة البؤس" ولهذا فإن مفكرنا لا يملك الحق فى رفض الماركسية العلمية، وإن امتلك الحق فى محاولة تكذيبها كأية نظرية علمية أخرى.

فلا مشاحة إذن، والحال كذلك أن نرى ماركس نفسه – فى مرحلته العلمية – يحيل الفلسفة التأملية إلى المعاش، غير منشغل بعد بمحاولة الإجابة عن سؤال الأسبقية لمن.. للمادة أم للفكر، وإنما اندفع بكليته منتقلاً من التجريد إلى التجسيد تحليلاً لعملية

الإنتاج الرأسمالى ورصد علاقات الإنتاج القائمة عليه، ثم متابعاً دورة تداول رأس المال فى النظام الرأسمالى ككل كاشفاً عن الاتجاه التاريخى للتراكم الرأسمالى.

وهكذا نكاد نجزم بان ماركس إنما كان الممهد الحقيقى للاتجاه الحتمى الجديد New Deterministic Trend، الذى أصبح يمثله فى القرن العشرين الكندى ماريو بونج Bung، حيث يرى هذا الاتجاه أن السببية ليست خرافة ولا هى بالصواب المطلق Neither myth nor panacea فالحتمية السببية لها مجال تحدده الافتراضات، فإذا انطبقت على تلك الافتراضات ظهرت السببية الحتمية، وإذا لم تنطبق فلا مجال. وهذا هو ما قصدنا إليه بقولنا أن ماركس حين ذهب إلى تحليل الاقتصاد الرأسمالى فقد اختار مجالاً يفترض فيه أنطولوجيا الحتمية السببية التى تؤدى إلى ضرورة انهيار الرأسمالية كنظام. أما حين يأتى دور بناء الاشتراكية فالعلاقة هنا تحتاج إلى أبستيمية علية Reason وليس لمجرد سببية Causality، وبالطبع فالعلة هنا Reason ليست قائمة لعدم وجود الرابطة العقلية بين البروليتاريا وبين الاشتراكية. فقد يقيم العمال الاشتراكية، وقد يتخلون عنها إلى تدمير العالم بأسره مثلما ينتحر الفرد دون مبرر واضح، ذلك لأن الإنسان كائن لا يمكن التنبؤ بسلوكه بدقة المعادلات الرياضية، ولو كان كذلك لكان جزء عاطلاً من عناصر الطبيعة، ولما تمتع بأى قدر من الحرية، ولكان علينا (فى هذه الحالة) أن نساوى بين البروليتارى والبرجوازى بحسبانهما مجرد تعبير عن المادة.

وعلى أية حال، فلا مناص أمام المفكر إلا أن يرفع من شأن ماركس إلى ذرى غير مسبوقة بفضل حيويته العقلية التى أثارت ولا تزال تثير أخطر وأعمق الأسئلة فى مجال الفلسفة جنباً إلى جنب مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع.

أما لويس عوض فلقد قعد به كسل طبقته الثقافى والعلمى عند حدود الأساطير لا يبرحها، مكتفياً بأن يكون واحداً من رواد التنوير دون التفات منه إلى أن التنوير Enlightenment الأوروبى ما لبث حتى سلم البرجوازية أداة جديدة للقهر هى التكنولوجيا تحقق بها مزيداً من السيطرة والهيمنة، والنتيجة أن ظهرت الفاشية والنازية بالضد على سيادة العقل التى رفع شعارها رواد التنوير، فالعقل ينقلب إلى

بربرية علمية (نظرية الأعراق) وإلى بربرية اقتصادية وسياسية مطلبها الأوحد الأرباح والمزيد من الأرباح حتى ولو أدى ذلك إلى قيام حربين عالميتين تنافسًا على الأسواق ومناطق الخام اللازم للصناعة. وتزداد البربرية والتقنية سطوعًا بإبداع الغرب لأروع أسلحة الدمار الشامل لمحو مدن بأسرها وتحطيم دول بكاملها. ومن هنا يمكن أن نفهم عبارة أودورنو Adorno الواردة فى كتابه المشترك تأليفًا مع ماكس هوركهايمر "ديالكتيك التنوير" حيث يقول "إن الرعب والحضارة عنصران متلازمان"[١٦] وإذا كان اودورنو قد أراد بقوله أن يشير إلى ما حدث لليهود من تعذيب وتصفيات جسدية فى معسكرات أوشفتز ويوخنووالد فإن عمومية اللفظ وليس خصوصية المعنى هو ما يهمنا فى هذا الموضع، فليت شعرى هل رأى لويس عوض هذا الكتاب أو غيره من أعمال مدرسة فرانكفورت النقدية تلك الأعمال التى كانت نذيراً بإفلاس الحداثة الغربية بما هى مذهب Modernism وليس الحداثة/النزعة Modernty!

الواقع أن قارئ أعمال لويس عوض لا يكاد يعثر فيها على صدى ولو ضئيل لمثل تلك الأعمال النقدية، الأمر الذى حاصر فكره داخل عالمه الأسطورى، المنبهر بالغرب وحضارته من ناحية المكان، والثقافة طيلة خمسة عشر قرنًا ناحية الماوراء حيث شكلت مصر موقعًا هامشيًا فى حضارة الغرب اليونانى الرومانى، فإذا ابتعد الرجل اكثر واندفع أكثر وأكثر إلى الماضى السحيق فلكى يلتقى بحضارة لم يعد منها إلا تذكارات معمارية مدهشة مات أصحابها حين ماتوا، ومن المحال أن تبعث أرواحهم من جديد، فالروح (أى الفلسفة والفكر والأدب) تكفل بتحنيطها مع أجساد الملوك نظامهم الاستبدادى الذى حال بين الإبداع النظرى - ولو كان طبقيًا - وبين الشعب، فكان مصير هذا الإبداع النظرى السرى الكهنوتى الدفن مع نظامه لحظة السقوط الأخير.

أولاً –المصادر الأساسية :

١ – لويس عوض، المؤلفات.

٢ – كارل ماركس، رأس المال، ترجمة : د. فهد كمنعش، د. غانم حمدون، د. فالح عبد الجبار، دار التقدم موسكو ١٩٨٥ ، ١٩٨٧ ، ١٩٨٨ .

٣ – كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة أندرية يازجى، دار اليقظة العربية، ودار مكتبة الحيلة، سورية ولبنان سنة ١٩٩٩ .

٤ – هنرى برستيد، تاريخ مصر من اقدم العصور إلى الفتح الفارسى، ترجمة حسن كمال، المطبعة الاميرية ١٩٢٩ .

٥ – لسان العرب، ابن منظور، دار المعارف، ١٩٧٢ .

٦ – قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة دكتور زكى نجيب محمود ، دكتور محمد بدران، الإدارة الثقافية فى جامعة الدول العربية.

٧ – معجم مصطلحات الأدب، د. مجدى وهبة، مكتبة لبنان.

٨ – تاريخ الفلسفة الغربية ، برتراند راسل ، ترجمة د. محمد الشنيطى ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٧ .

٩ – معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، جردن مارشال، مجموعة من المترجمين، الناشر المجلس الأعلى للثقافة – ط أولى ٢٠٠٠ .

10- Encyclopedic world dictionary, library du Liban .

11- Fredrck Engles, dialectics of Nature, foreign publishing house, Moscow 1954.

١٢ – السببية فى العلم، د. السيد نفادى، الهيئة العامة للكتابة ١٩٩٨ .

الهوامش

١ – المفاهيم الأساسية فى علم الاجتماع، د. خليل أحمد خليل، دار الحداثة، بيروت، ط أولى،١٩٨٤، ص ٢٣ .

٢ – المثقفون والسلطة فى مصر، د. غالى شكرى، أخبار اليوم ط أولى ١٩٩٠ ص ٣٢٥ .

٣ – فردينان دى سوسير، تأصيل علم اللغة الحديث ، وعلم العلامات، جوناثان كلر، ترجمة محمد حمدى عبد الغنى – المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٠ . ص٣٨ .

4- Robert Scholes, Structuralism in literature: an introduction, New Haven and Lonkon, Yale University Pub., 1971, p .15.

٥ – أوميجا هو أخر حرف فى الهجائية اليونانية، والقصد من ذكره الإشارة إلى بلوغ النهاية أى الموت.

٦ – لويس عوض، الأهرام، ١٩٧٣/٥/١١ .

٧ – لويس عوض، الأهرام، ١٩٧٨/٥/١١ .

٨ – لمزيد من التفاصيل فى هذا الصدد انظر دراستنا بعنوان "أهل الكهف والحداثة المعاصرة" مجلة قضايا فكرية العدد ١٩ و ٢٠، أكتوبر ١٩٩٩، والمنشورة أيضًا بكتاب توفيق الحكيم حضور متجدد، سلسلة أبحاث المؤتمرات (٣) الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٠ .

٩ – غالى شكرى، المثقفون والسلطة فى مصر، سابق. ص ٢٥٣

١٠ – لويس عوض فى الاشتراكية والأدب ومقالات أخرى، كتاب الهلال ١٩٦٨ . ص ٩و١٠ .

11 - Louis Althusser, for Marx, Trans, Ben Brewster Panathon books. New York 1969. P.43.

١٢ – معلوم أن ماركس أصدر كتاب (المسألة اليهودية) عام ١٨٤٣ وهذا فى حد ذاته يشكك بفكرة التوسير عن تمرحل ماركس اعتباراً من تاريخ محدد هو ١٨٥٤ . فالمرء ليس مجرد عنصر نقى من عناصر

الطبيعة أو هو طرف فى معادلة رياضية إذا تحركت للأمام استحال عليها الرجوع على الخلف، إنما الفكر - كما يرى هيجل بحق - يتقدم ممتصاً الدعوى ونقيضها فى مركب لا يلاشى أى شيء من عناصره بصورة نهائية.

١٣ - ترجمة د.عبد الوهاب علوب، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، دار سعاد الصباح، القاهرة، الكويت ط أولى ١٩٩٣ .

١٤- لويس عوض مفكراً وناقداً ومبدعاً الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ص ٩٩ .

١٥ - ثمة مفكرون - وبينهم الأستاذ محمود أمين العالم - يرون أن الأيديولوجيا ليست وعياً زائفاً إلا فى مرحلة الرأسمالية، أما بالنسبة للاشتراكية فتعد بمثابة العلم الشارح Meta-science وهو ما يعود بنا فى تفسير الأيديولوجيا إلى دستوت دى تراسى منشئ علم الأفكار، ولا بأس بهذا الخلاف اللفظى، ولكن أين هى الاشتراكية فى المستوى الانطولوجى لنبحث لها عن علم شارح على المستوى الابستمولوجى؟!

16 - Teador Adorno, and Max Horkheimar, The Dialectic of Englightenment. Trans,j. cumming, Herder and Herder, New York 1944, p. 121.

الفصل الخامس

توفيق الحكيم ومأساة تقليد الغرب

١-١ ممارسة نقدية ذاتية :

ربما كان من المناسب ، أو من قبيل التنطع (الحكم فى ذلك عائد إلى المتلقى) أن يبدأ كاتب هذه الصفحات بنفى صفة المتخصص عن نفسه اكتفاء بإثبات صفته الأصلية ككاتب مسرحى ، كواحد من أفراد "القبيلة" التى أسسها توفيق الحكيم ، فلقد ولد هذا الكاتب المسرحى - الذى سينقض على تراث والده ثائرًا غاضبًا فيما بعد - فى ذات العام الذى بلغ فيه الحكيم الثالثة والأربعين ، وحين أدرك الفتى عامة الثالث عشر كانت " أهل الكهف" قد بلغت العشرين عروسًا بيضاء ناعمة الإهاب ناعسة الأهداب

فرعاءُ مقبلةً عجزاءً مدبرةً لا   يشتكى قِصَرٌ منها ولاطولُ .

فكان طبيعيًا أن يقع صريع غرامها ذلك الفتى حين قرأها لأول مرة متمثلاً إياها - فى وعيه المراق - كأنثى أبدية تستسلم دون شروط لهيمنة القضيب الذكرى Phallocentrism ، وكيف لا وها هى ذى الأميرة بريسكا تتبع إلى القبر ميشلينيا الذى تفصل بينه وبينها ثلاثمائة عام كاملة ! فلماذا إذن لا تتبع صورة ابنة الجيران البيضاء الطويلة البدينة فتى الثالثة عشر إلى كهف استنمائه ؟! الصورة إذن هى الفاعلة ، وليس الواقع الصلب إلا وهمًا بصريًا ، فى مقدور المرء أن يخضعه لمنطق داخلى يهزم الموت والتباعد الفوارق الاجتماعية . وهل ثمة صبى مراهق لم يجلد "عُمَيْرَةَ" على صورة فى خياله لأنثى مثل كليوباطرة أو إيزيدورا أو لوكريشيا بورجيا بينما هن جميعًا رمم فى القبور ؟!

لكن تلك كانت مرحلة "الجنس" المجرد ، مرحلة لا تلبث حتى تترك مكانها لحالة جديدة هى الإيروسية Irosism تلك التى يعرف فيها الفتيان فتيات من لحم ودم ، فكان منطقيًا أن تنسحب عروس الخيال "أهل الكهف" ليحل محلها أعمال مثل "ميديا" و "أنتيجونا" و "فيدرا" و " أندروماكى" و "نوا"... الخ، هؤلاء الإناث المتمردات اللائى يعشن فى الزمن الموضوعى ، الزمن النسبى ، فيشع سحرهن من كونهن بشرًا ولسن مجرد أفكار وخايلات .

وأما حين بلغ الفتى سن العشرين فقد عرف عاطفة الحب ، الحب الحقيقى الذى يقود إلى الزواج ويهدى إلى حقيقة الإبداع فى السلوك الاجتماعى والممارسة السياسية

وتجاريب الأدب والنقد ، وخلال السبعة والثلاثين عاماً التالية كانت شجرة الحب فى قلبه قد أعطت بعض ثمارها متمثلة فى العمل الدؤوب القاصد تشكيل مستقبل هذه الإمة (سواء كانت هذه الثمار ناضجة أو ما زالت نيئة) حماية للأبناء وللأحفاد من الوقوع أسرى نظام عالمى جائر أو قوى محلية ظلامية ترتد بهم إلى كهف الماضى حيث الموت قابع منتظر .

ولأن المستقبل حلقة متصلة بالحاضر والماضى ، فلقد صار ضرورياً – من أجل فصل القمح عن الزوان – أن يعيد الفتى الشيخ النظر فى منبع لونه الأدبى الخاص ، وأن يقوم بالحفر عند جنوع الإبداع المسرحى الوطنى ليحلل ويراقب ويراجع مصدر الفتنة الأولى بغرض التحرر منها انطلاقاً إلى المستقبل ، لا سيما حين تكون الفتنةُ تلك حسناءَ خلابةً مثل مسرحية أهل الكهف ، وحين يكون عرّابها عملاق نكىّ مثل توفيق الحكيم .

محال إذن – فى ملة الكاتب واعتقاده – إزاحة الذات الفاعلة عن النص سواء كانت هذه الذات هى المبدِع توفيق أو دراسه كاتبُ هذه الصفحات ، تماماً كما أنه ليس من الفطنة (لمن لديه مشروع حضارى جاد) عزل النص عن ظروف إنتاجه ، لأنها ظروف فاعله فيه، وعى ذلك مبدعُه أو جهله ، وما محاولة البنيوية اللغوية وضع اليد على "الموضوع" لاحتباسه فى شبكة نطاقة المحايث إلا إعادة إنتاج لفلسفة الوضعية Positivism التى استهدفت – فى الحقيقة – إبعاد الواقع بكل ثرائه وتعدد مستوياته ، لحساب الأوضاع القائمة (المجتمع الرأسمالى) وتثبيتها وتثبيط أى جهد يرمى إلى تغييرها . وليس هذا غرض الباحث بحال من الأحوال .

من هنا فلقد رأى كاتب هذه الصفحات أن كل محاولة مخلصة لإدراك الواقع فى حركته وصيرورته إنما تفرض على الواقع – ولو بشكل مؤقت – شكلاً ، وهذا يعنى أن يدرسه كبنية Structure فإذا كان هذا الشكل فنيًا فلا ريب أن الفن فيه مرتد إلى الواقع اليعيد صياغته من جديد. بيد أن هذا الإدراك أيضًا – ومهما يدعى الحياد والموضوعية – إنما هو نتاج لبنية اجتماعية لا تعى ذاتها فى البداية (رغم ممارستها لوظائفها) مثلما لا تعى الآلة ذاتها وهى تمارس وظيفتها فى نفس الوقت. غير أن البنية الاجتماعية هذه سرعان ما تفرز من داخلها عنصرَ إدراكها ممثلاً فى الفيلسوف أو

الأديب المبدع، وبهذا يصير إدراك الواقع صورةً "للواقع" صُنعت بأدوات الفيلسوف التجريدية أو رسمت بريشة الفنان وليس بكاميرا المصور الفوتوغرافى الخرساء الصماء .

٢-١ ممارسة نقدية موضوعية :

لذا يرجع اختيار هذه المسرحية لتكون نموذجًا لفكر وفن الحكيم إلى عوامل ثلاثة رآها الباحث حَرِيَّةً بالالتفات من وجهة نظر النقد الحداثى المعاصر .

فأما أول هذه العوامل فلعله اختيار الحكيم نفسه لهذه الثيمة الميثولوجية محاولاً إضفاء طابع عقلانى وتاريخى عليه ، وكأنه - متأثرًا بيونج Young تلميذ فرويد النجيب - أراد توظيف الأسطورة (باعتبارها نتاج لاشعور جمعى) لصالح شعبه أو بالأحرى طبقته الاجتماعية التى وجدت نفسها فى صراع مع عصر تخلفت عنه وعن معطياته ومفرداته وروحه ومادته .

أما ثانى هذه العوامل فيعود إلى أن الحكيم كان أول أديب مصرى يدرك أن التراجيديا هى الفن النظيف الذى لا يتعامل مع الأشرار والسِفْلة ولا يهتم بصغائر الأمور بل ولا يهتم حتى بالموت (حيث يعتبره حادثًا طبيعيًا فى الحياة) وكل ما يسعى إليه هذا الفن هو "تلك اللعبة الجمالية ، تمارسها الإرادة مع نفسها "...[١]

وأكاد أتصوره (أى توفيق الحكيم) وقد راح يسأل نفسه ذات السؤال الذى أرق كتَّابَ التراجيديا العظام سوفكليس واسخيلوس ويوربيدوس : هل هناك حُرِيَّة فى كون تحكمه الضرورة وتحركه المصادفة العمياء ؟ فتكون الإجابة نعم إذ لا ضرورة إلا وتواجهها حرية. وآية ذلك أن ثمة مناطق فى الكون (مثلاً ما قبل ظهور الهيولى) وفى النفس البشرية (مثلاً عالم الحلم والأساطير) تتوقف فيها القوانين وينقلب الزمن بما

---

(١) Nietzche, The Birth of Tragedy and Genealogy of Morals, Translated by Francis Wolfgang, New York 1956

يؤكد أن الضرورة ليست مطلقة وأن انكسارها ممكن ، ولكن الكارثة كامنة فى أن هذا الممكن ليس متاحًا أمام الأبطال التراجيديين إما لأن الآلهة لا تريد لهم النجاح أو بسبب نقص مركب فى طبائعهم لا ذنب لهم فيه .

ويتعلق ثالث هذه العوامل بكاتب هذه الصفحات حيث يتلظى قلقًا بينما يراقب ثيمة جديدة (قديمة) تنجش بقوة فى وجه مجتمعنا الحالى ، ألا وهى استقطاب الغالبية العظمى فيه لفكرة تقول إن الجمود هو الأصالية ، وإن محاولة إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء هى محاولة شريفة، وفى نجاحها نجاتنا من بدع العصر وشططه وكفره وإلحاده !

ومن الواضح أن هذا العامل الأخير هو عامل موجه لاعتماد منهاج صارم لا غش فيه يرى أن تجربة الأديب أو الفنان ليست تجربة منفصلة عن مجتمعه أو معبرة عن ذات متعالية **Transcendental** حسب المفهوم الكانتى (Kant) وفى نفس الوقت فإنها -أى تجربة الأديب - ليست مجرد انعكاس ميكانيكى للواقع ، وإنما هى إنتاج جدلى يعبر من ناحية عن "رؤية العالم" مصدرُها الذات الجماعية ، ومن أخرى يعبر عن قدرة تلك الذات الجماعية على توليد فرد متميز يكون قادراً - بدوره - على صياغة رؤيتها للعالم صياغة جمالية مبدعة .

٣-١ مدخل للمساءلة العامة :

بهذا المنهاج الذى يربط بين النقد الأدبى وبين النقد الثقافى العام طرح كاتب هذه الدراسة عدة أسئلة تتعلق فى قسمها الأول بالوعى القومى (البورجوازى) هل كان وعياً متقدماً ناضجاً راصداً للعالم فى ديناميكيته وتطوره أم أنه وقع فى شَرَك التخلف والجمود حال أن قدم للأمة كاتبه الذكىّ المبدع توفيق الحكيم ؟

فإذا كانت الأزمة المالية العالمية (التى بدأت ١٩٢٩) قد ألقت بظلالها على مسيرة الثورة الوطنية (التى بدأت عام ١٩١٩) فضلاً عن عامل القصور الذاتى الذى صاحب نشأة ونمو (وشلل) الطبقة المهيأة لقيادة الأمة إلى التحرر والاستقلال والتنمية (وهى

طبقة البورجوازية المصرية) فلقد صار واجبًا علينا أن نرصد ملامح أزمة الوعى لا فى مستواها المحايث آنذاك بل وفى عمقها التاريخى أيضًا لنستدل على مكونات بنية هذا الوعى : بؤرته ومحيطه ، إمكاناته وحدوده .

وأما القسم الثانى من تلك الأسئلة فهو الخاص بدراسة وعى الكاتب (الحكيم) هل كان ابنًا بارًا بطبقته يعيش أزماتها السياسية والاجتماعية فى إبداعه الخاص ؟ وكيف كانت تجلياته الجمالية ؟ وهل حاول بهذه التجليات أن يفتح ثغرة فى جدار الأزمة ليفلت من بنية الحصار التى استولت على الطبقة فى ظرف موضوعى لا دخل لفرد أو أكثر فى ظهوره وهيمنته ؟!

إن محاولة الإجابة على هذه الأسئلة لتقتضى من الدراس أن يضع على طاولة البحث صورة للإطار التاريخى الذى ساهم فى تشكيل الوعى الجمعى ، ذلك الوعى الجمعى الذى قدر له أن يجابه زخم الأزمة بكل توافزاتها الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. وغير بعيد عن هذا الإطار التاريخى علينا أن نضع على نفس الطاولة عناصر الإبداع الفنى للمسرحية فى علاقتها أولاً بالجنس الأدبى الذى تنتمى إليه (وهو هنا فن التراجيديا)، وثانيًا فى علاقتها بالمناخ السوسيو ثقافى الذى ظهرت فيه، وثالثًا فى قدرتها (أو عدم قدرتها) على الإشارة للتوجهات المستقبلية فى بنية الوعى سواء عند الطبقة أو لدى المبدع ذاته فى حال انقلابه على طبقته مثلما فعل تولستوى بمثالية ذاتية أو جوركى بواقعية ثورية .

١-٢ البنية السوسيو تاريخية للبرجوازية المصرية :

دعنا نكرر السبب الذى من اجله اختار الباحث هذه المسرحية بالذات ، والسبب الذى دعاه لاختيار هذا المنهج البنيوى التوليدى لدراستها (دون قطع للحوار مع الخطابات النقدية الموازية)، إنه سبب يتعلق بالحاضر والمستقبل (نفس الهم الذى دفع الحكيم إلى كتابة أهل الكهف) ومن حيث أن الحاضر والمستقبل ليسا إلا عنصرين من ثلاثة عناصر يتكون منها الزمن البشرى ، فلقد كان ضروريًا طرح سؤال أولىّ عن

سبب تغلب العنصر الثالث (الماضى) على بنية الزمن هذه فى وعى الطبقة وفى وعى توفيق بحسبانه العامل المسيطر والسهم الأكثر فاعليه ، وباعتباره الثيمة التى تتمحور حولها الأمة والكهف الذى يسرع إليه أبناؤها يحتمون به فى مراحل الأزمات الكبرى .

للإجابة عن هذا السؤال لابد من إعمال آلية الحفر الآركيولوجى بحثا عن المنابع التى خرجت منها هذه البنية بعلاقتها تلك ، عندئذ سوف نلاحظ أن الوحدة القومية إنما قامت منذ البداية على أساس ما يعرف بالنمط الأسيوى للإنتاج ، حيث يتمثل هذا النمط فى اعتماد السكان على ماء النهر الواحد لتلبية أغراض الزراعة والاقتصاد القائم عليها ، ومن ثم اعتماد الاقتصاد القومى على وجود حكومة مركزية قوية يوكل إليها حل منازعات المنتجين الزراعيين ، فلا تلبث هذه الحكومة المركزية إلا قليلا حتى تصبح جزء لا يتجزأ من العملية الإنتاجية بل تصبح مركزًا لها طافحةً على الأطراف الاجتماعية استبدادها السياسى ، مستعينة على ذلك بما خلَّفته المرحلةُ الطوطمية بعقائدها القائمة على الترتيب الشاقولى shacKainge Rank للكون ، وهكذا يغدو الفرعون (صاحب البيت الكبير) هو الكائن الأعلى يليه الكهنة وقادة الجيش ثم رجال الإدارة ونظرائهم فى الهيئة الاجتماعية بالثروة والمصاهرة : الضباط والتجار والفلاحون الأثرياء، ثم يأتى بعدهم مرتبة الملاك الصغار والصناع المهرة وتحت هؤلاء جميعًا يأتى الأجراء ثم أشباه البروليتاريا ...(٢)

ولم تكن العلاقة بين هذه المكونات اللبنية الاجتماعية تتسم بطابع الصراع بل كانت تقوم – فى أغلب فترات التاريخ – على التوافق والرضا فيما يشبه فكرة "الاستصحاب" المنطقى بين الضرورة "الإنتاجية" وبين الحرية "القانونية" (تلك الحرية التى تمتع بها الشعب جميعًا لا سيما فى الدولة القديمة) وفى هذا السياق الحضارى المتميز لم يعرف بمصر نظام متكامل للعبودية فأسرى الحروب الأجانب فى عصر

---

(٢) بالمعنى الذى أورده المؤرخ الرومانى سيرفيوس توليوس، والمقصود بأشباه البروليتاريا هؤلاء الذين لا يملكون ثروة ولا مهن لهم وإنما يتعيشون من أداء الأعمال الحقيرة كحمل البضائع أو كنس الشوارع ...الخ

الفتوحات الكبري ما كانوا ليُستعبدون بل كانوا يعاملون معاملة حسنة ويتم تسليمهم إلى بلادهم فور توقيع معاهدات الصلح ...[٣]

ومع ذلك ثمة ما يشير إلى ظهور نوع من الرقيق فى بعض المراحل ، غير أن أشباه العبيد هؤلاء كان لهم حق التملك وحق توريث ممتلكاتهم لأخلافهم بل وحق الزواج بسيدات من الأحرار فكان طبيعيًا ألا يحتل تشغيل العبيد - والحال كذلك - مركزًا حيويًا فى اقتصاد البلاد ...[٤]

ولئن ظلت البنية الاجتماعية قائمة على مكوناتها تلك طوال العصور إلا أن العلاقات فيما بينها كانت تخضع لقانون التغير الدائم بطبيعة الحال. ففى أخريات الدولة القديمة وبدايات الدولة الوسطى - ودع عنك فترة الفوضى بينهما - اضطرت الحكومات المركزية للاعتراف بدور أكبر للأشراف حكام الولايات الذين تحولوا بالمجتمع إلى نظام شبه إقطاعى Semi Feudal فكان منطقيًا أن يأخذ المسار المصرى دربًا غير الدرب الكلاسيكى الغربى ، دربًا يظهر فيه نظام شبه عبودى فنظام شبه إقطاعى إلى نظام شبه بورجوازى حتى إذا بلغ محطة التحديث Modernity المعاصر فى القرن التاسع عشر رأينا طبقة البورجوازية الصناعية تولد من بطن الإقطاع (كابنة شرعية له) وتنمو فى مدن متصلة عضويًا بالريف لا فى مدن مواجهة Opponent لكيانه تتحدى شرعيته .

ولهذا لم تكن البورجوازية المصرية الحديثة فى حاجة إلى رفع شعار laisé passé,laisé faire حيث عدم وجود أقنان Helots أصلاً ، ولم تكن بحاجة للثورة على الإقطاع استخلاصًا للسوق الاقتصادى منه لأن السوق نفسه كان مسيطرًا عليه من دولة الاحتلال (بريطانيا) فكانت المواجهة محتومة إذن بين المكَّون الوطنى بقيادة البورجوازية الناشئة وبين المحتل الأجنبى بكل ما يحمله الاحتلال من صلف واستعلاء

---

(٣) راجع مثلا معاهدة السلام بين رمسيس الثانى والحيثيين عام ١٣٢٥ ق.م.، موسوعة تاريخ مصر هـ.ع.ك صفحة ٢٦٢

(٤) انظر : جورج بوزنر (وآخرون)، معجم الحضارة المصرية القديمة، ط٢، هـ ع ك ص ١٧١

وأيضًا ما يرمز إليه من قيم وأدبيات حداثية بعضها مطلوب للنهضة وبعضها مُتَجَنَّب خوفًا من الذوبان وفقدان الذات. مع ملاحظة أن كلمة (الذات) دال على عدة مستويات فى الوعى أساسها المادى الخوف من ضياع السوق إلى الأبد من يد الرأسمالية الصناعية الوطنية الناشئة .

فى الحلقة الأولى من مسلسل الثورة الوطنية حققت البورجوازية المصرية بقيادة حاكمها محمد على باشا انتصارات خاطفة على دولة الاحتلال (الخلافة العثمانية) وتحدّت الدول العربية الأكثر تطوراً والأشد نهمًا صراعًا على السوق المصرى والمنطقة العربية المحيطة به والدائرة الأفريقية الملامسة لبطنه ، بيد أن هزيمة ١٨٤٠ كانت حداً فارقًا لطموح البورجوازية المصرية تجنبت بعده الأسرة الحاكمة (مركز البنية) الدخول فى صراعات مسلحة مع الغرب ، بل وَسعَت إلى الاحتماء به لحسم صراعها الداخلى مع بورجوازيتها الوطنية (الخديوى توفيق ضد الثورة العرابية) ومع تكرار الهزيمة العسكرية وقعت البلاد فى قبضة الاحتلال البريطانى لتدخل بذلك فى كهف مظلم امتد نومها فيه قرابة الثلاثين عامًا أو يزيد .

وحين استيقظت مصر على حلقتها الثورية الثالثة عام ١٩١٩ لم يكن مستغربًا أن يقف الشعب كله وراء قيادته البورجوازية (المتعلمة المثقفة) إنما كان المستغرب أن تقف تلك القيادة موقف العداء من الطبقة العاملة الثورية بحق ....[٥] ولم يكن مستبعداً أن يصبح الأزهر مركزًا للثوار ، وإنما كان مفترضًا أن تقف الكنيسة القبطية (بالنظر إلى عقيدتها الصارمة فى فصل الدين عن السياسة) موقف الحياد . لكن أحداً لن يستطيع تفسير هذه المتناقضات إلا إذا وضع أمام عينيه الخريطة الطبقية ، عندئذ سيدرك أن البورجوازية المصرية إنما كانت تسعى للفوز بالكعكة كاملة لنفسها حارمة منها الطبقات الشعبية . وأما مشايخ الأزهر (وأغلبهم كانوا من كبار الملاك الزراعيين) ...[٦]

---

(٥) لمزيد من التفاصيل، راجع كتاب رفعت السعيد "تاريخ الحركة الاشتراكية فى مصر ١٩٠٠-١٩٢٥" دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثانية .

(٦) راجع على بركات، رؤية على مبارك لتاريخ مصر الاجتماعى، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٨٢ من صفحة ١٥١ إلى ١٥٣

فقد راودتهم المخايلة التاريخية فى الانتصار على الغرب بتذكارات صلاح الدين والظاهر بيبرس ، وأما آباء الكنيسة القبطية (ومعظمهم صاروا من كبار الملاك العقاريين) ...[٧] فقد عادت بهم نفس المخايلة إلى مؤتمر نيقية عام ٣٢٥ ومؤتمر أمسوس عام ٤٤٩ يوم أن حققوا انتصارات فكرية وعقائدية باهرة على ذلك الغرب المتغطرس المعتمد على آليات القوة العسكرية بالدرجة الأولى .

وبين عداء البورجوازية للقوى الصاعدة فى المستقبل (قوى اليسار الاشتراكى) وبين تحالفها مع المؤسسة الدينية بفرعيها الإسلامى والمسيحى راحت ملامح الأصولية تبرز فى الوجه البورجوازى : ملامح التسلط ، والدوجمائية ، والعصاب ، والنوستالجيا ، والجمود الفكرى، على عكس ما كان متوقعاً من طبقة "ثورية" مفروض أنها تسعى إلى التحديث بالسباحة مع تيار الزمن وهدفه المستقبل .

تلك إذن كانت عناصر بنية "الحداثة" المحاصرة فى وعى طبقة البورجوازية المصرية حين كتب الحكيم مسرحيته التراجيدية الرائعة "أهل الكهف" فهل آن الأوان لكى نحلل بنية وعى الأديب فنناظر بينها وبين وعى الطبقة السائدة آنذاك ، لنخلص من هذا التحليل إلى المسرحية ذاتها ؟

٢-٢ فينو مينولوجية الوعى عند الحكيم :

يصف توفيق فكره بالتعادلية فيقول: "إن معنى التعادل هنا هو التقابل ، والقوة المعادلة هنا معناها القوة المقابلة والمناقضة"...[٨]، ويقول أيضاً فى نفس الموضع : "إذا توقف التعادل نموت، الحركة بين كفتى ميزان هى الحياة ، هى جوهر التعادلية... والتعادلية تقريرية وغنائية فى نفس الوقت. تقريرية من حيث أنها تبين لنا كيف تعمل قوانا ، وغنائية من حيث أنها حافزة للضعف والهزيمة على ألا يستسلما للنتيجة الحالية المؤقتة"...[٩]

---

(٧) Bear.G,A History of Landowenership in Modern Egypt- Ox,London 1962

(٨) حواره مع ألفريد فرج، دليل المتفرج الذكى إلى المسرح، كتاب الهلال، فبراير ١٩٦٦

(٩) السابق

فهل ثمة تشابه بين هذا الفكر التأملي الذاتي وبين الديالكتيك Dialectic الذي اكتشف هيجل قوانينه وطبقه ماركس وإنجلز على المادة وعلى الأحياء وعلى التاريخ الإنساني ؟

لنقرأ ما كتبه إنجلز في ديالكتيك الطبيعة حيث يعزو تجريدية قوانين الديالكتيك وعموميتها وشمولها إلى التاريخ الطبيعي وتاريخ المجتمعات البشرية لا إلى تأمل فيلسوف أو اقتراحات مفكر: " إن هذه القوانين ليست إلا القوانين العامة في الطبيعة والمجتمع ، ويمكن اختصارها في هذه القوانين الثلاثة الرئيسية :

١ - قانون التحول من الكمي إلى الكيفي .

٢ - قانون تصارع الأضداد .

٣ - قانون نفي النفي .

وقد اكتشف هيجل تفصيلاً عن هذه القوانين الثلاثة في نموذجه المثالي كمجرد قوانين للفكر .... وهنا يقع الخطأ في كون هذه القوانين قد أدخلت بأسلوب تعسفي على الطبية والتاريخ بدلاً من أن تكون ثماراً لهما واستنتاجاً من الحركة فيهما ..." ...(١٠)

إن الفارق بين الحكيم وبين إنجلز على المستوى الإدراكي هو ذات الفرق بين وعي البورجوازية المصرية ونظيرتها الأوروبية ، فلقد حصلت البورجوازية المصرية على وعيها هذا من تراث أساسه النقل وقوامه التسليم بكمال الكون وثباته وغائيته ، وحتى لو بدا عبثياً في بعض تجلياته عندئذ يُعْزى القصور إلى العقل وليس إلى الكون ، أما البورجوازيات الغربية فقط حصلت وعيها ، أو بالأحرى راحت تبنيه بناء في حركة متصاعدة بالتوازي مع ثورة البخار والاكتشافات الجغرافية وتشييد المصانع وتكديس الاختراعات وإزاحة الفكر اللاهوتي بعلوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والكسمولوجيا فضلاً عن العلوم الإنسانية ، فلا غرو إذن أن يتحول الوعي البورجوازي الغربي في

Engles,Frederic,Dialectic of Nature,Foreign Languages Pubblishing House, (١٠) Moscow 1954 p.83

مرحلة من مراحله إلى الثورة حتى على ذاته (هنا نتذكر فيورباخ وماركس وإنجلز وبليخانوف كمفكرين بورجوازيين ثوريين) وبالمقابل يظل الوعي البورجوازي المصرى ساكنًا لا يتصور كلاً للعالم غير ما يعيش فيه الآن (هنا نتذكر لطفي السيد وهيكل والعقاد و ... توفيق الحكيم) وشكل العالم هذا وإن بدا قائمًا فى الحاضر إلا أنه نتاج لماض أو هو مراوحة أليمة بينهما ، أما المستقبل فهو ما كان الوعى البورجوازى المصرى يخشاه ويفر منه فرار السليم من الأجذام (ونحن نتحدث عن فترة الثلاثينيات التى كانت تنذر بسقوط الرأسمالية فى كل مكان وصعود الأنظمة الشمولية سواء كانت شيوعية أو فاشية) وآية ذلك أن مأثرة البورجوازية كطبقة تظهر فى أعقاب الإقطاع – فى أى مكان فى العالم – إنما هى مطالبتها بالديمقراطية، الديمقراطية التى تنسب السيادة إلى الشعب وليس إلى كائن متعال مفترض .

فإذا كان الدين هو أيديولوجية الإقطاع فإن الديمقراطية هى أيديولوجية البورجوازية، ولكن الديمقراطية معناها تسليم السلطة إلى الأغلبية ، والحكيم يعنى هذا جزئيًا ويسجله بوضوح فى كتابه تحت شمس الفكر :

"ما معنى الديمقراطية إذا لم تكن هى تمكين طبقات الشعب كلها من الدفاع عن نفسها بنفسها تحت قباب المجالس النيابية؟! ... لكن أحزابنا لا تمثل فى حقيقة الأمر غير طبقة واحدة هى طبقة الملاك" ...(١١)

ونقول يعنى ذلك جزئيًا لأنه لا يتحدث عن تسليم السلطة لحزب الأغلبية (والأغلبية هنا هى طبقات العمال والفلاحين والبورجوازية الصغيرة) بل يتحدث فحسب عن تمكين هذه الطبقات من الدفاع عن مصالحها بممثلين برلمانيين ! ولهذا فإننا لا نعول كثيرًا على

صيحة الحكيم "المثالية" عندما يقول : "لئن كانت حركة الإصلاح الإجتماعي في مصر قد تأخرت حتى اليوم فذلك سببه تقصير الكتاب والأدباء ، إنى أتهم بملء فمى الأدب المصرى بهذا الجرم" ...(١٢)

---

(١١) توفيق الحكيم ، تحت شمس الفكر، دار الكتاب اللبناني، بيروت ص ١٠٥

(١٢) السابق، ص ١٩٣

ذلك أن حركة الإصلاح الاجتماعى ليست متعلقة بالدرجة الأولى بجهود الأدباء والكتاب - رغم أهمية دورهم بالطبع - بل تتعلق بدرجة النضج السياسى والتطور الاقتصادى للطبقات ذات المصلحة فى الثورة أو الإصلاح. ولهذا فإن الحكيم الذى يذهب إلى أقصى التطرف الكلامىّ فى تحميل نفسه وزملائه الأدباء المسئولية إلى حد التجريم نراه على المستوى العملى يتحاشى استخدام مصطلحات الفكر اليسارى : الصراع الطبقى ، البروليتاريا ، الاشتراكية ... الخ وحتى حين يشير إلى بعض رموز الفكر الاشتراكى الفابى من أمثال برنارد شو، و هـ. جـ. ويلز، وبريستلى فإنه يفعل ذلك متجنباً حتى تسميه الاتجاه السياسى الذى يمثلونه !

وحين يشير الحكيم إلى المادية فإنه يشير إليها من موضع المنتقد الرافض دون أن يلتفت إلى كونه يتحدث عن المادية الميكانيكية ، مادية القرن الثامن عشر كما يمثلها هولباخ :

"لقد أجاب العصر الحديث فعلاً بأن الإنسان وحده لا شريك له فى هذا الكون ، وإنه إله هذا الوجود ، وإنه حر تمام الحرية ، وبهذا الجواب الذى قضى على تعاليم الأديان ختم العصر الحديث على نفسه بطابع المادية ، وعلى رغم بقاء الدين فى كثير من البلاد المتحضرة ماضياً فى دعوته ، محافظاً على مظاهر قوته ، إلا أن الناس جميعاً حتى المتمسكين بالطقوس وروح النصوص قد سيطرت عليهم النزعة المادية "...(١٣)

لقد ألمحنا من قبل إلى أننا نستخدم منهاج البنيوية التوليدية فى البحث ولكن بمناقلة بينه وبين مناهج أخرى حين تدعو الحاجة إلى ذلك ، والظن أن استخدام التفكيكية هنا **Deconstruca turalism** قد يكون مناسبا لقراءة النص المتوارى والمتناقض فى آن مع النص المعلن فى كتابات الحكيم الفكرية. يكتب الحكيم فى موضع آخر من التعادلية ما يشير بأن الرجل إنما كان مدركاً للعلائقية القائمة بالضرورة ما بين الأديب وثقافة عصره فيقول: "إن فكرة أبى العلاء أو شكسبير عن الإنسان هى فى نفس الوقت

(١٣) التعادلية، ص ٢٤

انعكاس لما كان سائدًا في عصر كل منهما من ثقافة ومعرفة. ولن يصل الأديب أو الفنان إلى تحديد موقف الإنسان في زمنه وعالمه ومجتمعه ، إذا انقطعت صلة الأدب أو الفن بالعلوم والأفكار المحيطة به ...(١٤)

هذا النص الهام يكشف في الحقيقة عن تناقضين لا عن تناقض واحد ، يبدو **أولهما** في الإقرار بأن لا شيء يمكن أن يقوم وحده في فضاء خاص به (وهكذا تقوم الصلة ما بين الأدب والفن وبين العلوم والأفكار المحيطة) وفي نفس الوقت يتم تجاهل الصلة ما بين العلوم والأفكار وكذلك الفن والأدب وبين التطور المادي للمجتمعات البشرية مثلاً في وسائل وقوى الإنتاج والعلاقات الرابطة بينها لحساب بناء مثالي فوقي Supper Structure تبدو فيه العلوم والأفكار والفن والأدب وكأنها تتطور من تلقاء نفسها دون أي تأثر بالبيئة التحتية للمجتمع البشري .

أما التناقض الثاني فيكمن في أن الحكيم - برغم إدراكه النظري للصلة العلائقية بين الأدب وعلوم العصر- لم يدرك أن أدبه كان بعيدًا بالفعل عن فكر علوم عصره : النسبية والكوانتم في الفيزياء ، اللاماركية والدراوينية في البيولوجيا ثم المادية الجدلية والبراجماتية والوضعية المنطقية والظاهراتية في الفلسفة .

كان توفيق يعيش بجسمه في القرن العشرين أما فكره فكان هناك يتسكع في أزقة القرن الثامن عشر خلف نيوتن وزمنه المطلق الذي لا يقابله غير الإيمان بمعجزة المسيح وقيامته من عالم الموت في ظرف استثنائي يراد تعميمه في مكان مطلق هو عالم الآخرة وملكوت الله الأبدي .

يكتب توفيق باطمئنان وثقة: "للتعادل أداته الفعالة التي يستخدمها دائمًا في كل محيط : سواء في العالم أو في الأخلاق أو في الفن أو في الفكر أو في السياسة أو في الاقتصاد... إلخ هذه الأداة هي ما يسمى برد الفعل ...... فكل فعل لابد له من رد فعل"...(١٥)

---

(١٤) التعادلية، ص ٢١

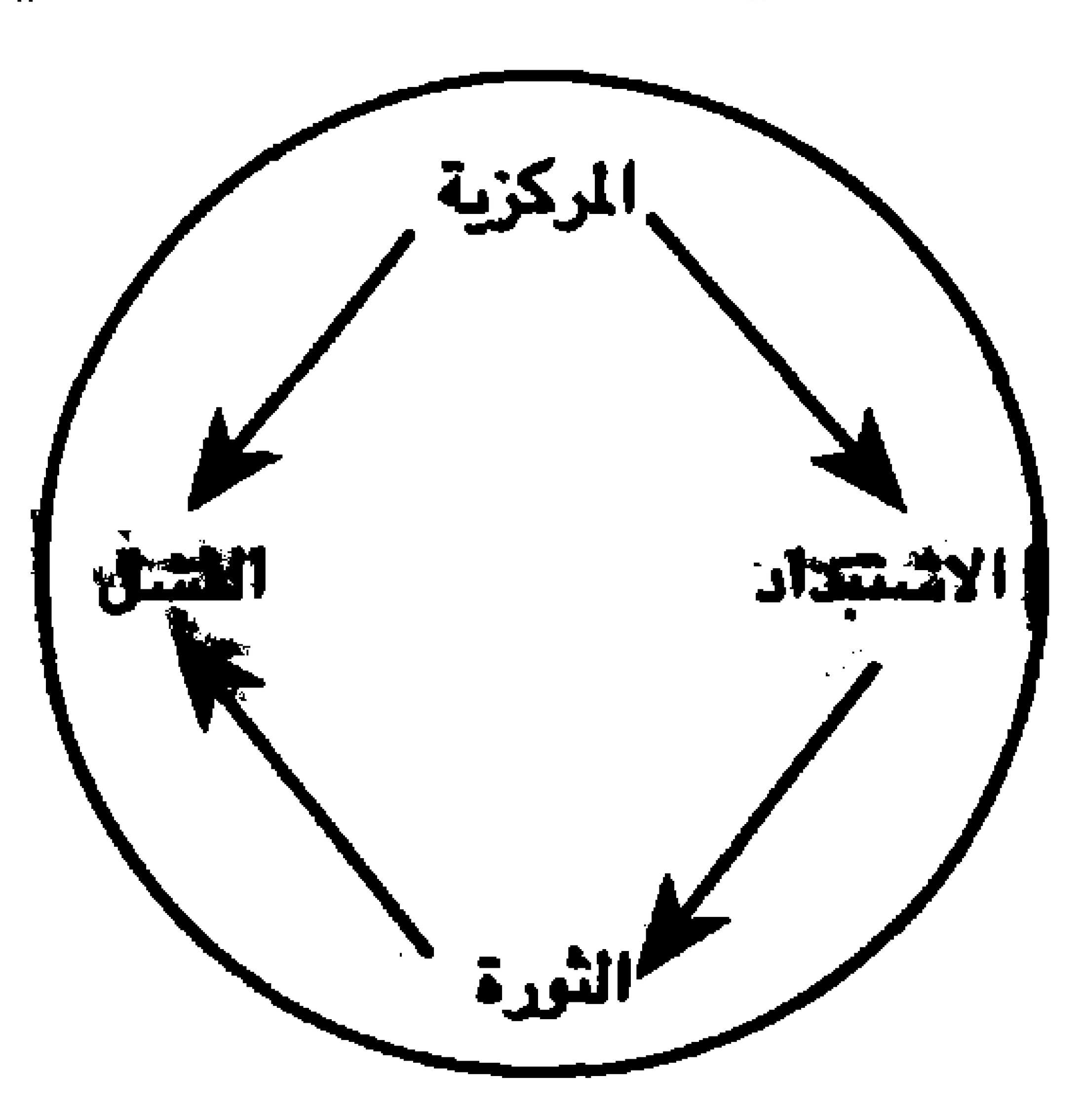
(١٥) التعادلية، ص ٦٥

وكذلك يكتب بإيمان خاص جداً: " إن الحكم المثالى ، فى واقع الأمر ليس فى المبادئ المثالية بل فى الأشخاص المثاليين" ...(١٦)

ولأنه يخاطب العامة فهو يستخدم مصطلح "المثالية" بمعناه الأخلاقى لا الفلسفى، ومن ثم يذهب ليؤكد أن الأنبياء وحدهم كانوا المثاليين ، ولهذا اتبع الناس أديالهم "مشدوهين يتساءلون : أهم من طين ؟" غير ملق بالا إلى أن العهد القديم لم يقدم صورة "مثالية" لهؤلاء الأنبياء بل عرضهم كبشر يرتكبون من الخطايا ما تقشعر له الأبدان !

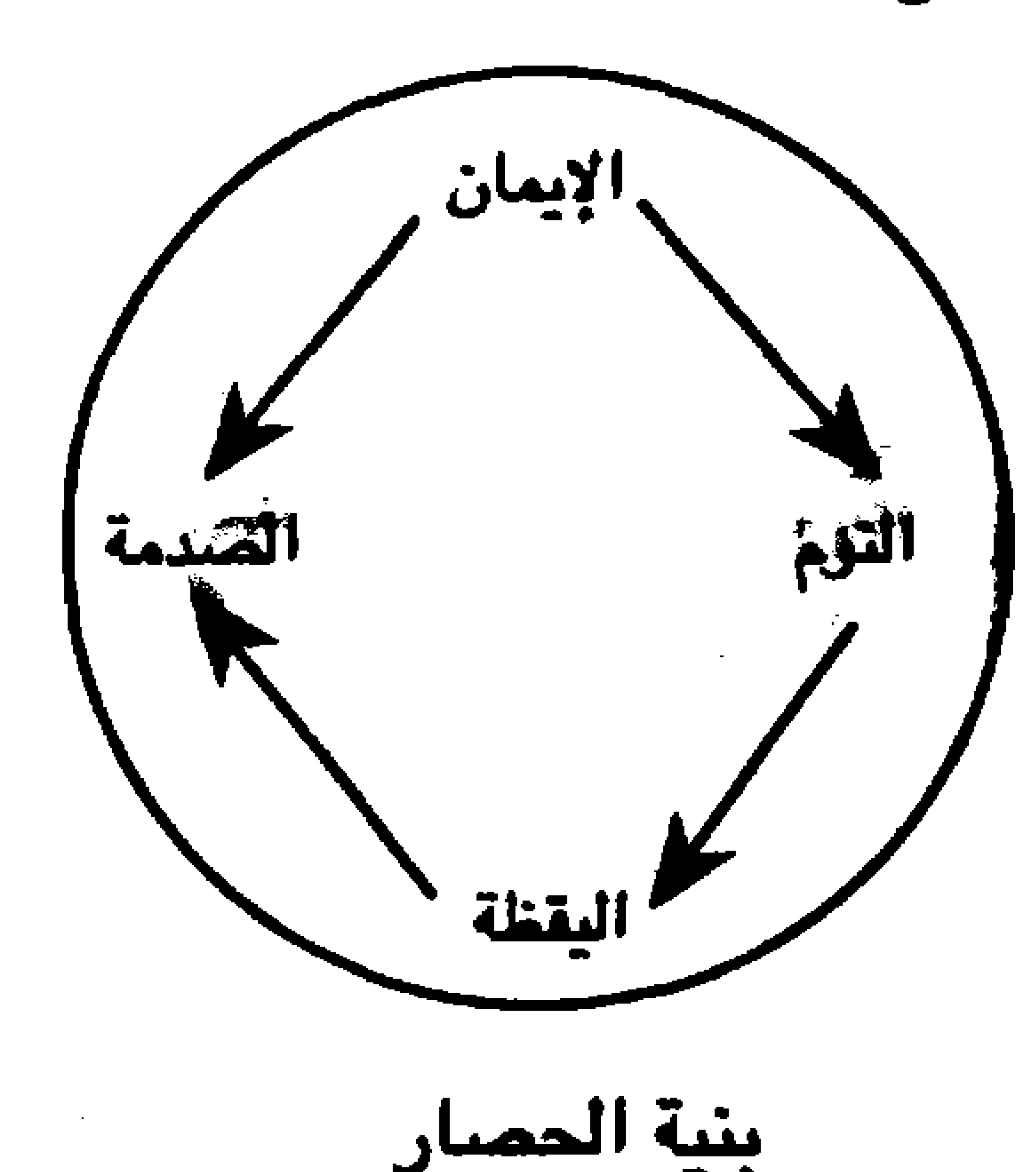
لكن الحكيم – مع ذلك – يصرح فى أكثر من موضع قائلاً : "عقلى ملحد أما قلبى فمؤمن" .

هذا التقسيم الجغرافى المخترع لا وجود له فى الذات المدركة إلا عند عقل تتناوشه الحداثة من ناحية ، ويشده التراث من أخرى، فكأنه بذلك يعيش حالة من الحصار تتمثل فى بنية مشابهة لتلك التى ضمت وعى طبقته إليها فى مرحلة من مراحل أزمتها فى العصر الحديث ، ويمكن تصوير هاتين البنيتين على هذا النحو :



بنية الحصار

فى وعى البورجوازية المصرية



بنية الحصار

فى وعى المفكر توفيق الحكيم

---

(١٦) شجرة الحكم، ص ٢٥

لقد أشرنا فى الفقرة (١-٢) من هذا البحث إلى أن عنصر الماضى هو العنصر الغالب فى بنية الزمن سواء بوعى الطبقة البورجوازية أو فى وعى الحكيم، وهذا يعنى أن الوعى - باعتباره التفاتا أنطولوجيا - لا مندوحة "قاصد" إلى شىء محدد ، وحين تكون الأزمة يكون القصد هو التطلع إلى حل ما ، فإذا لم يكن الحل واضحًا أمام الوعى (أى فى المستقبل) انقلب الزمن وعاد الوعى للنظر إلى الوراء (الماضى) وبتكرار هذه العملية خلال الأزمات التاريخية فإن الوعى الجمعى يقر لديه -خاصة حين تظل البنى الاجتماعية ثابتة نسبيًا- أن "القصدية" لا تتوجه إلا للخلف والوراء ، للثابت القديم واليقين الإبستيمى الموروث ، مستخدمة آلية النقل ومخايلة التقليد والاتباع حتى لو كان هذا تقليداً للغرب .

"نعم لابد أن نساير الغرب وإلا فكيف ننهض ؟! لابد أن نكتب فى كل المذاهب من الكلاسيكية وحتى الأبسورد ، لابد من فتح جميع النوافذ على كل التيارات ، الفن فى العالم يمضى فى كل الاتجاهات فلماذا لا نفعل مثلما يفعلون ؟! أجل كتبت يا طالع الشجرة حتى لا يقال إننا متخلفون عن مسرح العبث" !...[١٧] وتلك قصدية وعى اغلقت أمامه سبل الابداع وغام أمامه المستقبل فدار حول نفسه فى دائرة المكان فلم يجد إلا مركزية فاستبداد فثورة فإخفاق يقود المجتمع للتسليم بالمركزية مرة أخرى ، فهل ثمة سبيل غير اجتلاب أشكال فنية من مجتمعات أخرى ، أشكال سابقة التجهيز ، هى حداثية عند أصحابها من حيث مكابدتهم فى الوصول إليها ، وهى شبه حداثية أو حداثة محاصرة عند غيرهم ممن استوردوها جاهزة دون معاناة ودون دوافع حقيقية .!

كان توفيق الحكيم كاتبًا عظيمًا بقدر ما كان نبيًا من أنبياء البورجوازية المصرية ، فلقد تطابقت بنية وعيه - بشكل مذهل - مع بنية الوعى الطبقى عند البورجوازية المصرية ، فراح يقدم لها ما تحتاج إليه من عزاء ومن تعبير فنى قوامه الإشفاق على الذات ، وربما كان هذا ما يفسر شهرة الحكيم وانتشار مؤلفاته ، وليس فى هذا ما يعيب الرجل بالطبع ، فغير مجد فى ملتى واعتقادى تقويم أعمال كاتب

---

(١٧) من "دردشة" للحكيم مع كاتب هذه الصفحات، بمقهى بترو بالأسكندرية صيف عام ١٩٨١

بأسلوب ينتزعه انتزاعًا من سياقه الاجتماعي ، والتاريخي ، بل إن كان ما يسعى إليه هذا البحث هو تحليل أعمال الرجل وإضاءة مصادره الأيكولوجية وتأويل فكره وإبداعه تأويلاً يأخذ في الاعتبار أن أنطولوجيا الكاتب (أى تكوينه) ليس منبت الصلة بأنطولوجيا الأمة ، ومن حيث أن الأنطولوجيا في الحالتين مفضية بالضرورة إلى واقع ابستيمى قابل للتغير حال فهمه الفهم العلمى .

فى هذا الصدد لا يرى الباحث فيما استحدثه الحكيم فى أدبنا العربى (كتابته للتراجيديا أعنى) إلا وجهًا إيجابيًا من وجوه الثقافة المتغيرة حتى وإن اعتبرت هذا الوجه عيوب ونقائص ، حتى وإن بدأت الكتابة هذه كتجل من تجليات التقليد والاتباع إذ يكفيها أنها بدأت وفتحت بهذه البداية الباب أمام إبداعات تتلافى النقص والعيوب فى المستقبل .

بيد أن هذا النهج الهرمنيوطيقى لا يغرينا باتباعه إلى نهاية مداه فنغفل عن تحليل أول تراجيديا مصرية بغير المنهاج الذى اخترناه ، أعنى المنهج البنيوى التوليدى، فإلى أهل الكهف .

٣-٢ أهل الكهف - تراجيديا مصرية ..؟!

كتب توفيق الحكيم ذات يوم يقول :

"حملنى على كتابة أهل الكهف الرغبة فى كتابة مأساة مصرية .. إنك تعلم أن أساس المأساة الإغريقية هو القدر ... المأساة عندى أساسها الزمن ..."[١٨]

هذه العبارة الملتبسة تحتاج إلى تحليل نستعير له أدوات الوضعية المنطقية لنسأل هل ثمة فارق فى المدلول بين القدر وبين الزمن ؟! إن الثقافة العربية الإسلامية لا تفرق بينهما ، فهناك الحديث القدسى الذى يقول : "لا تسبوا الدهر فأنا الدهر". وأما الثقافة

(١٨) الحكيم، تحت شمس الفكر، صفحة ١٠٥

الإغريقية فلقد عرفت القدر باعتباره مشيئة الآلهة. لكن عبارة الحكيم تضع بين القدر وبين الزمن حاجزاً مفترضاً، حاجز إن تلمسته بيديك لم تجد إلا هواءً، ولكنها الرغبة... (تلك الكلمة التى بدأ بها الحكيم عبارته) فى وضع خط مائز بينه وبين التراجيديات الإغريقية .

فهل تكفى الرغبة عند كاتب - حتى ولو كان ذكيا مثل الحكيم - لكى تولد عملا عظيماً ؟! لنمض قدما فى درس أهل الكهف ، بحثًا عن الجواب .

تنتمى الفكرة الرئيسية للمسرحية إلى عالم الحداثة حيث تنفتح بوابة الكهف -الرابطة ما بين المطلق والنسبى أو ما بين الخلود والزمن المتغير - على عالم الوعى الإنسانى الذى نام طويلاً وآن له أن يستيقظ لتذكرنا هذه الثيمة بقيلة نيتشة "لقد نمت طويلاً ، فلتستيقظ إذن ، إن العالم لعميق ، وأنه لأعمق مما ظن النهار" ...[١٩]

فإذا كان النهار ترميزا للوضوح والبساطة والإيمان بأن ثمة حكمة تدير الكون ، فإن هذا كله ليس إلا نوما غير عادى، هو نوم فكرى يحيط بالإنسان فى رائعة النهار. بيد أن اليقظة ستكشف عن عمق مخيف لا ترى فيه الأشياء كما كانت تبدو على السطح ، إنها اليقظة التى تكشف عن موت الإله (بالمعنى الفلسفى الذى أراده نيتشة) وبالتالى عدم اعتباره مسئولاً ، الأمر الذى يضع المصير الإنسانى بين يدى الإنسان وحده، ويا لها من مسئولية رهيبة ثقيلة ، إنها جوهر التراجيديا الذى عبر عنه ريتشاردز بقوله :

"لا يستطيع كتابة التراجيديا إلا عقل لا أدرى أو عقل يؤمن بالغنوص إذ أن أقل إشارة إلى عزاء لاهوتى إنما هى تدمير لعمله" ...[٢٠]

إن الإيمان والتسليم بحكمة الخالق نعمة بلا شك ، والذين يتمتعون بهذه النعمة لا يمكن أن يروا فى الوجود مأساة من أى نوع ، بينما التراجيديا ليست إلا هذا الفن

---

(١٩) Neitzche, Thus Spoke Zaradisht

(٢٠) Richards. I.A,Principle of Literary Criticism, Harcourt, Brace, New York 1948

الذى يعالج بكل الجدية إشكالية الحياة والموت ، من خلال تصوير بطل مأساوى يتألم بغير حدود ، بغير أمل من أى نوع ، وفى هذا يكمن نبله الخاص .

ومظهر بطولته هو قبوله بهذا الألم بل وإقدامه على إنجاز مهامه فى هذا العالم غير عابىء باليأس يحيطه من كل الجهات. ينطبق هذا على أوديب وأنتيجونا كما ينطبق على ماكبث وعطيل وهاملت لأن المفارقة Paradox عندهم تتجلى فى العلاقة المتوترة ما بين ذواتهم وموضوع إدراكهم (العالم) وأن يعى واحدهم العالم وعيا حقيقيا لا غش فيه معناه اكتمال وجوده وانطفاء شمعة حياته ، ولذلك يسمى هذا الموت "بالموت التراجيدى" الموت الذى لا قيامة منه أبدًا ، فهل كان موت ميشيلينا موتا تراجيديا بهذا المعنى ؟! هل استطاع ذلك العاشق المؤمن أن يؤثر – أو حتى حاول أن يؤثر ـ فى تلك الكتلة الصماء المسماة الكينونة ؟ نعم لقد حاول ذلك ولكن محاولته لم تكن نتاج فعل بقدر ما كانت رد فعل على النوم المفاجئ الذى أصابه وأصاب زميليه ثم اليقظة المفاجئة التى هاجمتهم جميعًا دون إرادة منهم . ولولا الصدفة البحتة التى جعلت من الأميرة الصغيرة (شبيهة حتى فى الاسم) بالأميرة القديمة التى أحبها فى الزمان الغابر لكان رد فعله مشابها لرد فعل زميليه الذين استسلما للتاريخ ثانيهما بعد الأول ، أما ميشيلينيا فلقد بدأت معركته ضد الماضى لحظة أن شُبِّه له أن الحب غالب ومنتصر على الزمن[٢١] .

ولقد كان ممكنا أن نصدق مقولة أن الحب مستطيع أن يعلو على الزمان حال وجود هذا الحب حقيقة وليس وهما. وآية ذلك أن انجذاب ميشيلينيا إلى بريسكا الجديدة ليس إلا خيانة لحبيبته التى ماتت بعد أن ظلت وفيه لعهده رافضة الزواج من غيره لثلاثين عامًا أو يزيد ! فهل يمكن أن نسمى علاقة ميشيلينيا بشبيهة وسمية تلك

(٢١) ولكنه – مع ذلك – موت نبيل غالى الثمن عظيم القيمة لأنه يؤدى إلى التأثير فى تلك الكتلة الصماء المسماة الكون. لأنه موت يعيد تشكيل الأمور العامة ، ولهذا أطلقت الفلسفة اسم الأنطولوجيا Ontology على تلك الأمور العامة ، فهى الموجودات بشكل عام عند أرسطو ، وهى فى تعريفات الجرجانى ما لا يختص بقسم معين من أقسام الوجود (الواجب – الجوهر – العرض) وهى فى الفلسفة الحديثة تقصد الأشياء بذاتها. ويفرق هيدجر بين الأنطولوجى Ontology الذى هو الأولانى المؤسس والغائب فى نفس الوقت ، وبين الأونطى Ontic أى الموجود الزائف ، وربما كان الجذر اللغوى لهذا التعبير هو الذى سرب للعامية المصرية لفظة "أونطة" التى تعنى الزيف ولمزيد من التعميق فى هذا البحث اللغوى – راجع لويس عوض – مقدمة فى فقه اللغة العربية – الفصل الثالث (أدوات البحث الفيلولوجى) الناشر دار سينا، الطبعة الثانية ١٩٩٣ .

الحبيبة القديمة إلا نوعًا من الإيروسية التى ينجذب إليها الرجل/ الذكر إلى نموذج أنثوى معين ؟! إن الحب لا يتوجه إلى "نموذج" عام بل إلى فرد بالذات، فرد لايمكن استبداله لأنه غير قابل للتكرار أو الاستنساخ .

أما علاقة بريسكا الجديدة بهذا الشاب العجوز جداً ووقوعها فى غرامه فلا يعدو الانجذاب أيضًا إلى نموذج ماضوى يظن أنه يمثل الحب والوفاء المفتقدين فى العالم المعاصر وفى الحالتين : حالة ميشيلينيا وحالة بريسكا، فإن الحب نفسه - باعتباره انتقالا من مرحلة الضرورة إلى مرحلة الحرية - إنما يعكر عليه بل ويتم نفيه من الحاضر الغنى الاحتمالات لحساب الماضى المتوهم .

لكن الحبكة تحاول أن تقنعنا أن الماضى يمكن أن يعود ، ولهذا فهى لا تصعد بنا من الأدنى إلى الأعلى ، ولا تنطلق من بداية إلى وسط فنهاية .. أى أنها لا تبدأ بعناصر بسيطة لا تفتأ تتعقد حتى تصل إلى ذروة الأزمة ليبدا الطريق إلى الحل ، بل نراها - أى الحبكة - تسير فى دائرة ، نقطة النهاية هى نقطة البداية ، ممايشى بسانكرونية الزمن على المستوى الأنطولوجى ، أما على المستوى الإبستيمى فإن تصور التغيير غير وارد ، بل هو ليس إلا وهما ، فالأميرة بريسكا الجدة تعود بالمعنى الحرفى للكلمة فى هيئة بريسكا الجديدة ، تعود إلى نفس المرحلة العمرية ، بنفس الملامح ، بنفس القوام ، بنفس الصوت ، بل وحاملة نفس الصليب الذهبى الذى أهداه إليها حبيبها ، فليس عجيبا إذن أن يصرخ هذا الحبيب فى وجه زميله الراعى :

"لم يتغير شىء يا يمليخا ، ها هو بهو الأعمدة كما تركناه أمس . فيقول يمليخا فى صوت كالعويل : "بل كل شىء تغير ، كل شىء تغير" ...[٢٢]

إن الأصولى المؤمن -ممثلا فى ميشيلينيا - ليعيد إنتاج الماضى ضاربا صفحا عن كل مظاهر التغيير : الملابس ، الشوارع، الأبنية ، وسائل النقل والمواصلات ، ما جرى من انقلاب فى العقائد وما اختلفت به الأفكار ، وما شأنه بشىء من هذا أو بكل هذا ما دامت بريسكا المشتهاة قد ظهرت له فى جسم يشبه الجسم القديم الذى هام به شغفا؟!

---

(٢٢) أهل الكهف - ص ٤٤

والحبكة الدائرية هنا ليست اختياراً عشوائيًا ، بل تم انتقاؤها بذكاء لتكون شكلا فنيا يحمل سمات مضمونة الأيدولوجي الرومانسي حيث الإخفاق والموت مصير انساني محتوم ، وحيث الذات غير مستقلة عن العالم وعن نسيج التعاقب الدياكروني المركب فيه ، وفي نفس الوقت فإنها - أي الذات - ترى العالم كتلة صماء لا جديد تحت شمسه وكأن الزمن فيه (من وجهة نظر الذات) سانكروني بشكل مطلق .

هكذا تضع المسرحية الرجال الثلاثة ورابعهم كلبهم مقابل المدينة (الحضارة التي يقال لهم إنها تغيرت) ولكن رجال الكهف - بدرجات متفاوتة - يرفضون الاعتراف بهذا التغير ، ففي الاعتراف به موت لهم ، ولأنهم لا يتظرون إلا لزمانهم الداخلي فإنهم يستقبلون مشاهر التغير بالفكر والازورار ، وهنا نجد لمحات تراجيدية لا يعكر عليها إلا الاستمساك بعالم آخر يلتقي فيه الأزواج والمحبون وتصحح الأخطاء وتنجلي الغيوم !

لا يجرؤ الحكيم - رغم مخايلة التراجيديا لحسه الفني غير المنكور -أن يحدق في عيون "ميدوزا" معلنا موت الطبقة البورجوازية المصرية (بمعنى إفلاسها سياسيًا واجتماعيًا) موتا تراجيديا لا قيامة لها من بعده ، لا في هذا العالم ولا في عالم آخر. ولو كان قد فعل لكان قد كتب تراجيديا حقيقية وليس شبه تراجيديا Simi Tragedey ولأن التراجيديا حين تنذر بعالم يموت (وفي نفس الوقت تبشر ضمنياً بعالم جديد يولد) فإن مجتمع ما بعد البورجوازية Post Bourgeoisie كان حريا بأن ترى نطفته وهي تتكون (في رحم الزمن) من عناصر ومنظمات المجتمع المدني: أحزاب بغير وصاية ، وصحافة لا تطالبها المصادرة، ونقابات مستقلة عن السلطة الحكومية ، أندية وجميعات ثقافية تمارس الدرس الحر لكل المذاهب والتيارات الفكرية والفنية والأدبية دون تجريم أو إرهاب معنوي ، سينما ومسرح يلبيان الحاجات المعنوية للشعب دون رقابة بطريركية من أحد ، كل هذا في إطار دستوري (لاتتناقضُ مواده مع حقوق الإنسان) وبرعاية دولة عصرية لا تمايز بين مذهب وآخر أو فكر وفكر ، أو رجل وامرأة ، دولة عصرية تفصل بينها وبين الدين (كممارسة سلطوية) ولكن لا تفصل بينه وبين المجتمع كنبض من نبضاته وتشوف من تشوفات الروح فيه .

هذه الإشارة إلى التركيبة الاجتماعية في المستقبل هي ما غاب عن فكر توفيق الحكيم حيث كان وعيه دائرة مغلقة موازية لدائرة وعي طبقته المغلقة كذلك. ومن هنا جاءت "أهل الكهف" لتكون هي بذاتها تعبيراً حقيقياً عن الأزمة وليس مجابهة لها بحال من الأحوال .

الفصل السادس

المشروع الحداثى لجابر عصفور .. إلى أين؟

بصدور كتاب «آفاق العصر» يكون المشروع النقدى الحداثى لجابر عصفور قد وصل إلى النقطة الحرجة التى عندها يتعين على الناقد المفكر أن يأخذ بأسباب الاختيار مدركًا أن الاختيار فى التصميم الأنطولوجى إشكالية حقيقية وفعل ملتبس ، فهو إيجاد وإعدام فى آن، هو إيجاد وإبداع للجديد المطلوب ، هو إعداد للبدائل المطروحة جميعها فى الوقت نفسه. وأما على المستوى الإبستيمى فإن نقطة الاختيار الحرجة تتفرع وتتقسم وتتشكل وتموج لاسيما حين يكون الاختيار هذا متعلقا لا بفرد، بل بثقافة أمة تأويلاً لتاريخها وإرشاداً لسبل مستقبلها مما يقتضى التريث طلبًا لمزيد من المعرفة !

لقد أشرنا فى دراسة سابقة[1] إلى أن «النظرية التى يؤسس لها جابر قادمة وفيها ريب ، وترجع الريبة تلك إلى الدينامية الهائلة التى يعمل بها عقل الناقد ، فهو متابع دؤوب لمتغيرات الفكر على الساحة العالمية ، تلك المتغيرات المتسارعة نتيجة انبثاق آلية التفكير «عبر التخصصى» Interdisciplanary Course فى المجالات المعرفية بفضل التماس والتداخل بين المناهج الفرعية للعلوم (فى إطار وحدة المنهج العلمى العام) حتى لقد رأينا "چاك لاكان" يؤسس بنيويته فى مجال الأدب على إنجازات علم النفس الفرويدى، ورأينا "جورج آلتوسير" يقيم بنيويته الديالكتيكية معتمداً على "ماركس" فى توجهات الأخير العلمية لا الايديولوجية، وبجانبها شاهدنا "ميشيل فوكوه" يعمد إلى الإنثروبولوجيا يلقحها بتاريخ الأفكار بمنهاج خاص اسماه آركيولوجيا المعرفة .

وآلية "عبر التخصصى" ليست هى بالضبط "تضافر الاختصاصات" المتعددة Multidisciplanary التى عرفها الدراسون فى القرن التاسع عشر وأوائل العشرين بحسبانها جميعًا من المداخلات المختلفة المستقلة لدراسة ظاهرة ما. مثلاً كان الدراسون فى الحقل السياسى يقرون مبدأ ارتباط الظاهرة السياسية بالواقع الاقتصادى وربما أضافوا إلى ذلك ضرورة دراسة الأحوال الاجتماعية ثم المظاهر الثقافية العامة باعتبار الثقافة مرآة عاكسة للبنية التحتية وأن استقلت عنها فى رأيهم حيث تبين الآن أن التطور الثقافى لمجتمع من المجتمعات هو فى الحقيقة عامل متصل - بل ربما كان العامل الأهم - بعملية الإنتاج المادى ذاتها ، ويعبر عن ذلك فكر "الموجة

---

(١) دراستنا "المشروع الحداثى عند جابر عصفور ، مجلة القاهرة نوفمبر ١٩٩٥م .

الثالثة"[٢] القادمة باقتصاد المعرفة الذى يعتبر المعلومات عنصراً أساسيًا ومحركًا للتطور - وشريكًا أكبر من البروليتارى والرأسمالى والمادى الخام - فى خلق القيمة والقيمة المضافة .

لناقدنا جابر إذن أن يتريث وهو على مفترق الطرق بكل تنوعاتها والوانها وتلاحماتها المتسارعة المتفرعة ، ليتابع بنظره لا هنًا حركة الإنتاج الفكرى لموجة ما بعد الحداثة Post Modernism تلك الموجة التى ارتدت فى وجه الحداثة الغربية بعد إخفاق الأخيرة فى السير بالحلم النهوضى والتنموى إلى خاتمة مطافه ، وهل ثمه خاتمة لمطاف أى مطاف ؟! هكذا تتساءل اتجاهات ما بعد الحداثة ناقضة مشروع الحداثة الغربى برامته .

ومشروع الحداثة الغربى هذا بدأ فى الإعلان عن نفسه مباشرة باكتمال عصر التنوير فى القرن الثامن عشر ، عصر لسنج ومندلسون فى ألمانيا واسحق نيوتن فى إنجلترا وفولتير وروسو فى فرنسا حيث وضعت الموسوعات ، وشاعت روح الابتكار ، والبحث العلمى ، وحيث صار للبورجوازية رواية ومسرح وحل أسلوب الروكوكو محل أسلوب الباروك فى الفن التشكيلى ، فتأسس مشروع حضارى للتحديث Modernity على المستوى القارى (أوروبا) وصار مطلوباً تصديره على مستوى العالم.

لقد قام هذا المشروع على معطيات ثلاث هى :

١ - تمجيد الفردية .

٢ - اعتماد العقلانية مرجعية للفكر الإنسانى .

٣ - الإيمان بأن التاريخ هو تقدم دائم وحركة صاعدة على الدوام .

وحيثما كانت تلك المعطيات الثلاث ثمرة نضال الحضارة الغربية التى غرست بذورها فى حديقة القرن التاسع (عصر شارلمان) فلا غرو أن يعتبر الغرب نفسه مركزاً

---

(٢) راجع الفين توفلر وهايدى توفلر "بناء حضارة جديدة، ترجمة سعد زهران وكذلك Alvin Toffler,
The third wave,published by William Morrow and Company Enc. New York 1988.

وحيداً للعالم ، وعلى الأطراف أن تستمد منه تأويله للوجوس Logos (الذى هو الأصل الواحد أنطولوجيًا ومعرفيًا) وأن تتبع خطواته إن أرادت تحديثًا لمجتمعاتها المتخلفة .

لكن ناقدنا الحداثي- وقد تدارس المسألة التحديثية من جوانبها المتعددة تدارسًا يقظًا - أدرك :

أولاً - أن الحداثة Modernism ليست تعميمًا لنمط غربى ذى قناع واحد بنغمة منفردة ، إنما الحداثة بالمعنى الأعم للكلمة هى علامة ارتباط بملامح إبداعية دياكرونية معينة تتمثل فى أولوية السؤال ، ونسبية المعرفة، والتجريب، والمغامرة، وعدم الارتكان على المسلمات الجامدة، ونفى المطلق، ولقد نجد هذه الملامح فى أى زمان وفى أى مكان دون إخلال بتنوع هذه الأزمنة والأمكنة ثقافيًا، أو اختلافها مع غيرها من الأماكن والأزمنة، ومن هنا جاءت دراسة جابر عصفور لعلامات الحداثة فى التراث الأدبى العربى (كتاب مفهوم الشعر ومقال بلاغة المقموعين) وأيضًا فى التراث النقدى (حيث درس نظريات قدامة بن جعفر وابن طباطبا وحازم القرطاجنى فضلاً عن عبد القادر الجرجانى). كما أدرك "جابرنا"..

ثانيًا - أن محاولات التحديث المصرى منذ محمد على إلى الآن إنما تناوشتها ثنائية النهضة والسقوط لأنها عمدت إلى النبتة الغربية تحاول غرسها فى أرض تختلف عن الأولى فى سياقها المادى التاريخي، وموروثاتها القيمية، ودرجة تطورها السياسى والاجتماعي، وفى الوقت نفسه أدرك جابر..

ثالثًا - أن الحداثة الغربية نفسها التى زعمت أنها مركز اللوجوس قد وصلت إلى طريق مسدود، غير تاريخى) حين تصادمت دولها العظمى معًا فى حربين عالميتين قتل وجرح وشُوّه فيها ما يربو على مائه مليون إنسان ، فضلاً عن الدمار الذى لحق بالمدن والمصانع والمدارس والمتاحف وهى جميعًا إنجازات حداثية! وإذا بمعطيات الحضارة -التى أشرنا إليها أنفًا- تتاكل وتتشحب وتنزوى .

فالفردية الممجدة نظريًا تأكلها فى الواقع الدولة القومية التى توحشت حينًا وتخابثت أحيانًا حتى صار الأفراد بداخلها مجرد نمط Pattern تنتجه علاقات الإنتاج الرأسمالية ونظم التعليم والتثقيف والدعاية والإعلان الملحقة بهذه العلاقات ، وهكذا تبين

أن العقد الاجتماعى Social Contract الذى تصوره "روسو" نوعًا من - التحالف - الارتهان Alienation للآخر (المجتمع وتمثله الدولة) يتنازل به الفرد عن بعض حريته ليضمن كل حريته إنما كان وهمًا ومثالية لاتتصل بحال بالواقع التاريخى المعيش؛ فالصراع الاجتماعى الذى تأجج بين الرأسماليين والعمال ، بين أصحاب الأرض وبين الأجراء الزراعيين ، بين الملاك العقاريين وبين البورجوازيين الصغار كان هو الذى يقرر -طوال الوقت - شكل ومضمون هذا الارتهان الذى تكشف عن استلاب صريح. وكان انتزاع حقوق وممتلكات وجهد الفقراء لصالح الأغنياء (الذين كانوا يستولون على آلة الدولة دائمًا) حريًا بأن يجعل من الفرد كمًا مهملاً، وأن يقلص بشكل مستمر إمكانياته الروحية والعقلية والنفسية بدلاً من أن يطورها وينميها تبعًا لتصور روسو .

ومن ناحية أخرى ؛ فإن دولة شمولية استبدادية (زعمت أنها تأسست لصالح البروليتاريا) قد أدى قيامها إلى العصف بكل أحلام ماركس وإنجلز فى تخليص الفرد من الاستلاب ووضعه على درب الممارسة Practice والمشاركة ، وبدلاً من أن تذوب دولة البروليتاريا كلما نضجت - كما تذوب الشمعة كلما أضاءت حسب تعبير إنجلز- رأينا الاتحاد السوفيتى السابق يقوى يومًا بعد يوم على حساب الأفراد إلى أن دهمته الكارثة فإنهار كما تنهار عمارة ضخمة لم تمتد إليها يد الإصلاح إلا فى لحظة السقوط.

أما العقلانية -ثانى العناصر فى منظومة الحداثة الغربية- فلقد تكفلت النسبية الفلسفية ومن قبلها الداروينية والفرويدية بكشف القناع عن واقعها؛ فإذا بها - العقلانية - عاجزة عن تفسير السلوك البشرى اجتماعيًا وفرديًا، فتراجعت ثقة الإنسانى بالعقل الديكارتى / الكانتى، وحل محلها القبول المذعن باللامعقول والعبثى Absurd والتركيز على القوى الغريزية وتسليمها القياد، ولعل انبعاث الأصوليات الدينية فى كل مكان إنما يعبر فى أحد مستويات دلالاته عن هذا الاحتقار للعقل، والاستهتار بمنجزاته، والسخرية بعجزه عن تحقيق الآمال التى كانت قد عقدت عليه .

وأما ثالث الوسائل التى اعتمدها المشروع الحداثى الغربى فهى : تصور التاريخ قوة واعية مساندة للإنسان متقدمة به إلى الأمام وإلى أعلى ! هذه الثمرة الفكرية

الهيجيلية سرعان ما تبين أنها فاسدة يعبث الدود فى لبها ، إذ بات واضحاً أن التاريخ لا يتوقف أحياناً فحسب بل يتراجع إلى الوراء أحياناً كثيرة ، وفى عصرنا بالذات رأينا أن الوحدات السياسية تتفكك والعرقيات القديمة تطل برأسها على حساب فكرة المواطنة، ورأينا الأصوليات الدينية تنبعث بل وتشجع ربما تمهيداً لعودة اقطاع كونى Cosma Feudal تصبح فيه القوى الكبرى دولاً لوردات ، وتسمى بسببه كل الدول الصغرى دولاً أقناناً[٣].

جابر عصفور إذاً كان يعلم منذ بعيد أن مشروعه الرامى إلى تحديث النقد العربى ومعه العقل الثقافى العربى لا يمكن أن يتبع خطوات المشروع الغربى حافراً فوق حافر لهذه الأسباب التى سقناها ، وفى الوقت نفسه فإن روح الحداثة التى تأججت فى وجدانه منذ البداية ألهمته أن يقفز إلى قطار المعرفة المتحرك دوماً ليراقب من نافذته المشهد العالمى World outlook والمتمثل فى نهاية الكيانات الكبرى (مثل سقوط الاتحاد السوفيتى، والاتحاد اليوغسلافى ، وربما المملكة المتحدة البريطانية فى القريب) والمتمثل أيضاً فى انصراف العقل عن الإيمان بالمطلق واليقين والحتمية سواء فى طبيعة أو فى مسيرة المجتمعات البشرية (والمعبر عنها تحريرياً بكلمة التاريخ) والمتمثل كذلك فى الازورار عن الآليات السياسية التقليدية (مثل الديمقراطية البرلمانية والأحزاب التى تحجرت) وظهور آليات جديدة تتحدى بها الجماهير النخب الحاكمة (مثل جماعات الخضر وأنصار البيئة، والمعارضين للحروب والتجارب النووية والتسليح، فضلاً عن تنامى منظومات المجتمع المدنى) علاوة على ظهور ما بعد الدولة القومية Post-State وتقلص الاستقلال الوطنى وتآكل السيادة ، ويقابل هذا كله انبثاق أشكال جديدة فى الفنون (كعمارة الفقراء والأدب الغامض والمسرح التجريبى وسينما الغد) وهى تبدو مرتبكة لأنها تماثل من يحاول الصعود فى نسق هابط، بيد أن التحدى فى حد ذاته كاف لإنتاج الجمال الغريب البودليرى (نسبة إلى بودلير) وهنا تكمن المفارقة، فالجمال الغريب الصادق سيكون بلا ريب أفضل من الجمال المألوف الزائف .

---

(٣) لتفصيل هذا الموضوع، راجع دراستنا بعنوان: "الأصولية والاقطاع الكونى القادم"، مجلة القاهرة عدد يوليو ١٩٩٧ .

على حدود النقطة الحرجة فى المشروع العصفورى التحديثى يدرك الناقد أن كل ما كتبه حتى الآن – وما كتبه غيره – ليس عملاً نقدياً مكتملاً يناقش أعمالاً أدبية مكتملة، فالعمل النقدى والعمل الأدبى تعبيران ينبعان من تصور مثالى أما نموذج "المرآة" الأفلاطونى الزاعم أنه يعكس "الأصل" ، أو نموذج "المصباح" الديكارتى/الكانتى الذى يفترض أنه يضىء ذلك الأصل، لكن فكر ما بعد الحداثة – وهو يزيح هذين النموذجين جانباً – اكتشف نموذجاً أكثر فاعلية وأقرب إلى تصوير "الصورة" كما تتبدى فينومينولوچياً ذلك هو نموذج الشبكة المتعددة الأطراف والخيوط ، أو لنقل هو نموذج الصورة التى لا تعكس "أصلاً" أو أقنوماً، فنسيج الشبكة يمكن لكل خيط فيها ، وكل عقدة ، أن يكون البداية وليس ثمة بداية واحدة .

هكذا صدر كتاب جابر الأخير "آفاق العصر" ويقينى أن كاتبه كان مدركاً كل الإدراك أنه يسجل "نصاً" بالمعنى الذى ينشده فكر ما بعد الحداثة .

والنص هنا مرواغ ومرواغ (بفتح الواو وكسرها) إذ يتبع نموذج الصورة التى لا تعكس إلا صوراً غير محددة. وما العمل إذا كان هذا هو الواقع فعلاً ؟! ونموذج الصورة هذا إنجاز معمارى بالدرجة الأولى (تكعيبية بيكاسو صورة ابتدائية له) انتقل إلى حقل الدرس الأدبى فى سبعينات القرن لينفى ما كان يسمى بمركزية اللوجوس أو الأصل الواحد للكون وللحياة وللعقل واللغة (وظنت الحضارة الغربية نفسها تجسيداً له فى التاريخ) هذا النفى هو الذى يفتح أعيننا على حقيقة أننا لا ننظر من نفس النافذة ، ولا نرى نفس المشهد ما دمنا نتواجد فى مجال معمارى هو أقرب إلى قصر "اللبرانث"[٤] منه إلى كهف الرجل البدائى أو خيمة البدوى أو حتى قصر الإقطاعى المطل على مزارعه وأقنانه ، أو حتى شقة البورجوازى الحديث ضيق الأفق المطل دائماً وأبداً على شارع المال وزقاق البورصة ، لكن قصر "اللبرانث" الأسطورى – الذى تأكدنا

(٤) اللبرانث Labyrinth قصر شيده المعمارى الإغريقى ديدالوس للملك ميدوس بجزيرة كريت ، وكمكافأة للفنان حبسه الملك فيه فلم يغادره إلى أن أخترع لنفسه أجنحة من ريش الطيور الميتة على سطح القصر طار بها بعيداً، وقد استعان الروائى الإيرلندى المعاصر جيمس جويس بهذا المغزى وبشخصية ديدالوس ليصور غربة الإنسان فى هذا العالم ، والتيه الذى يعيش فيه ومحاولاته الدؤوب للتحرر منه .

أننا نقطنه – مكان للتيه لا تلج باباً فيه إلا ويقودك إلى باب آخر، وليس ثمه سبيل للخروج منه أبداً، فهل ثمة مكان غير الكون ؟!

لهذا فالرؤية تتعدد بتعدد المكان طبعاً والزمان اللانهائى وإن بدا عبثياً وعدمياً إلا أنه خليق بأن يثير التحدى ويساعد على استمرار البحث (فما دام الزمان غير محدد فإن البحث حرى بألا يكون محدوداً ، ولا معنى لإعلان ما بنهاية التاريخ كما يقول هيجل أو فوكوياما) وخليق أيضاً هذا الزمان غير المحدود بهدم كل بنية تدعى الثبات والخلود ، وهنا يصبح التركيز على الوسائل لا الغايات (كما يقترح فرانسو اليوتار) هو المناسب لطبيعة الوجود كما هو لا كما ينبغى أن يكون فى نظر العقل المثالى .

ولأن جابر عصفور لا يريد لنا أن نتأخر عن مراقبة المشهد المعرفى فإنه يحذرنا من الاستكانة لهذا "الحذر" الغبى الموروث الذى اعتادت عليه مناهجنا فى التعليم والتربية والتثقيف ، ومؤكداً أن سقوط حركات نهضتنا عبر القرنين الماضيين لا سبب له إلا هذا الحذر "العقلى" (والعقل عندنا معناه العقل أو القيد!) المرتعب من المغامرة، والخائف من التجريب وطرح الأسئلة الوجودية والمعرفية عن المستقبل، لهذا فجابرنا يبدأ بالنقد الأدبى ليثنى بالمشهد الثقافى العام وصولاً إلى أعماق الفكر وقرار الفلسفة التى ليس لها قرار فى الواقع، مستخدماً فى ذلك – بوعى كامل – آليه "النص" بمفهومه الجديد الذى يشكل قطيعة كاملة مع المفهوم التقليدى اللغوى لدينا ، وإنما يستخدمه بالمفهوم الما بعد حداثى ، فالنص بالمعنى التقليدى كان يزعم أن المؤلف (الذى هو أعلى) ينص على معنى معين، وما مهمة القارئ / الناقد إلا البحث عن هذا المعنى وإظهاره ولا شىء غير ذلك، إما النص المعنى المحايث لفكر ما بعد الحداثة فإنه يعنى شيئاً "انكتب" بواسطة الكاتب وبآليات تكشفها الكتابة (التى لها وجود حقيقى مثل البحر أو الغابة أو الصحراء) بحسبانها أنطولوجيا مستقلاً، وما دور الكاتب بالنسبة إليها إلا كدور بروميثيوس سارق النار ، وهذا هو ما كان يعنيه رولان بارت بـ "موت المؤلف" أى موت فكرة المؤلف التقليدى الملهم والعارف بكل شىء .

جابر إذن فى كتابه الأخير يدرك أنه ليس مؤلفًا مهمًا ، ولا ملهمًا (بفتح وكسر الهاء) وأنه ليس المؤلف (بألف لام العهد) بل هو صورة للكتابة (بألف لام الجنس) حيث يكتب معه نصه كل الكتاب السابقين عليه واللاحقين له والقراء أيضاً، ليشكلوا معاً عند

حدود النقطة الحرجة خطاباً Discourse جديداً للقوة أساسه المعرفة المتنامية المتعددة الموسوعية والفاعلة فى آن .

لقد أصبحت المعرفة قوة فى حد ذاتها ، وكما كان خطاب النخب والطبقات الحاكمة هو العامل المؤثر فى انصياع الجماهير لأيديولوجيات بعينها ، أيديولوجيات تغرس فيها وعيًا شقيًا - بحد تعبير هيجل - فإن الخطاب المعرفى المعاصر لا غرو أن يصبح قادراً على مباشرة علاقات القوة ، وأن ينم عن تأثير متصاعد فى علاقات السلطة داخل المنظومة الاجتماعية وصولاً إلى ديمقراطية حقيقة لا تشبه بحال تلك التى قامت فى أثينا القديمة تلغو بالمناقشات وتترك العمل للعبيد ، ولا هى ليبرالية المشروع الرأسمالى الذى يمنح الحرية شكلاً للعمال ويسلبها إياهم مضموناً (بحكم علاقات القوة القائمة على سوء توزيع الثروة) ولا هى ديمقراطية الدولة الشمولية ذات الحزب الواحد وإن زعم أنه حزب العمال حليف الفلاحين الفقراء بينما كان فى واقع الأمر حزبًا للبورجوازية البيروقراطية التى ترطن بمصطلحات ماركسية وفى ذات الوقت تحتفظ لنفسها بفائض القيمة على هيئة ميزات ومخصصات .

الديمقراطية المنشودة وعى جماهيرى لا زيف فيه ولا إيديولوجيات ، وعى يقوم على العلم والمعرفة التكنولوجية حتى ليصبح الفرد فى حد ذاته قوة تواجه صاحب العمل (دولة كان أو شركات) إذ يستطيع عامل الكمبيوتر الذكى أن يتفاوض على رفع أجره وتحسين شروط عمله بقدرته على حجب أو حتى نسف قاعدة معلومات آلت بين يديه ، فما بالك بتضامنه مع غيره من العاملين فى نفس المجال ؟!

هذا هو المغزى العام لمشروع جابر عصفور النقدى الثقافى؛ فالديمقراطية عنده قرينة بتغيير زاوية الرؤية للعالم، حيث نرى علوم اللغة وما تتصل به من سائر العلوم الإنسانية بمناهجها الإجرائية المتعددة ومنهاجها العلمى العام تتكاتف مع العلوم الطبيعية التى كشفت عن نسبية الكون ونفت المطلق والحتمية ، نرى هذا جميعه وقد أطاح بفكرة الواحدية سواء على المستوى الفلسفى أو المستوى السياسى أو على مستوى الإبداع الفنى والرؤية النقدية ، ويتراجع هذه المسلمات الجوامد راح فكر التنوع والتعدد (الأساس الثقافى للديمقراطية) يحتل موقعًا بعد الآخر على خارطة العقل البشرى مبشراً بعالم جديد حر وشجاع .

من هنا يأتى استمساك عصفورنا بالية التأليف الجماعى المتعدد الرؤى والأساليب ، فكتابه " آفاق العصر" إنتاج مشترك ومفتوح ما بينه وبين مفكرى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة ، وهو بهذا الإنتاج إنما يثبت صحة القول بأن القراءة الحقيقية لابد وأن تقود إلى الكتابة بالقدر الذى تكون فيه الكتابة دافعاً لإعادة إنتاج (أى قراءة) ما "إنقرأ" من قبل. مثلاً "تنكتب" البنيوية فيثبت أن الجبرية القديمة تعود فى ثوب جديد لتغازل العقل البشرى، وكأننا نقرأ زينون لإيلى بلغة القرن العشرين، ثم ما يلبث هرقليطس أن يتقدم معارضاً بالتفكيكية مؤكداً أن الوجود سيال متغير على الدوام، فهل ترى أدركنا المراد الحقيقى لجابر عصفور الذى يطالبنا بإعادة قراءة "النص الاعتزالى" لنعارض به الخطاب الأشعرى القديم/ الجديد، منتجين جاحظاً ، وخياطاً ، ونظاماً، وعبد جبار معاصرين؟

ذلك غيض من فيض مما تمور به آفاق الكتابة العصفورية التى تمثل تناصاً Intertextuality لكتابات أخرى أساسها التعبير عن هموم الإنسان وتفجير طاقات التغيير الكامنة بداخله، وهذا التناص هو بالضبط ما قاد عصفورنا إلى حدود النقطة الحرجة التى يتعين لتجاوزها اختيار الفعل الثقافى وتحديد الاتجاه واعتماد التصميم Design العام لثقافتنا المطلوب تحديثها (أى وضع النظرية الكاملة) وهو ما لن يحدث قبل أن نقرر هل نستضىء - ولا أقول نتبع - بمصابيح فكر ما بعد الحداثة دون تردد، مطمئنين إلى أنه ليس فكراً عدمياً كما يشاع عنه بل فكراً يمثل انتصار الإنسان على كل ما فرضته الفلسفات الكلاسيكية من أيديولوجيات ، وعلى كل ما فرضته الدولة القومية من قهر مباشر أو غير مباشر على الفرد الإنسانى ... وهل نتحاور مع فكر ما بعد الحداثة هذا فى سعيه إلى إعادة الاعتبار للخصوصيات الثقافية للأمم المقهورة وللأقليات المضطهدة فضلاً عن الخصوصيات اللصيقة بالكائن الإنسانى باعتباره فرداً متميزاً وليس نمطاً ، أم نتريث لنستبين معالم تيار التحديث الجديد New modernity ذلك التيار الرصين الذى نجح فى الإفلات من براثن فرويد ونيتشة وهيدجر وليوتار وبول فيربند معيداً الاعتبار لقيمة العقل ودور الدولة والأسرة والدين على أسس قومية وأكثر رشاداً ، وحيث يقترب التيار التحديثى الجديد من الماركسية بعد صبغها بصبغة ليبرالية (مدرسة فرانكفورت النقدية وعلى رأسها هربرت ماركيوز ويورچين هابرماس) فى محاولة

ثانيـة – الوجـودية كـانت المحـاولة الأولى – لتـحـديث الديالكتـيك وتطوير نظرية المادية التاريخية؟!

ولأن بدايات جابر عصفور انطلقت من هذا النبع العقلانى المادى التاريخى فإن اندفاعه الوجدانى الرومانسى (فالسكوت عنه فى كتابات جابر كونه شاعراً) يقابله إحجام خفى عن صياغة نظرية شاملة للثقافة العربية طالما هو لم يحاور بعد هذا التيـار التحديثى الجديد ويسبر غوره وينقده ، لا سيما وأن هذا التيار لا يكتفى بالتعامل مع الفكر فى آفاقه التجريدية بل ينزله إلى أرض الواقع المادى كما يفعل الآن وليام جاميسون المرتبط بفلسفة العلم لكارل بوبر ، وكذلك مارشال بيرمان فيلسوف العمران والتاريخانية (الطبعة الأمريكية الحديثة لابن خلدون) وأيضًا وليم بينت الاشتراكى الليبرالى ، ومن هنا فإن اختيار جابر عصفور لأدوات ومنهاج هذا التيـار التحديثى الجديد – استجابه للمنطلقات الأولى فى تكوين ناقدنا دون قمع للشاعرية – سيحتم عليه أن يقوم بتحليل وتقويم التيارات الفكرية والاتجاهات السياسية المتلاطمة الآن فى البحر الوطنى تحليلاً عقليًا هادئًا يأخذ فى الحسبان السياق التاريخى لكل تيار منها وكل اتجاه ، فضلاً عن رده إلى أصوله الاجتماعية بغرض الوصول إلى حد أدنى من التوافق القومى ، وهو توافق (وليس تلفيقًا) بقدر ما يمارس النقد والنقد الذاتى دون افتئات على حق كل تيار وطنى فى التعبير عن نفسه بصفته معبراً عن مصالح اجتماعية محددة ، عملاً بمبدأ الوحدة والصراع ، وتسليمًا بأن الوحدة إذا تمت عن طريق تجميد الصراع لاتقود إلا لتلفيقية ناصرية، بينما تفجير الصراع الطبقى إلى ما لا نهاية وبغير حدود دون النظر إلى الصالح القومى العام لا يؤدى لغير ديكتاتورية طبقة ، ودرس التاريخ يعلمنا أن ديكتاتورية الطبقة (حتى وإن كانت البروليتاريا) إنما تصب مياهها فى طاحونة الاستغلال الذى يستعير شعارات المقهورين لكى يمارس القهر من جديد مما يعطل المشروع الحداثى مهما تكن توجهاته أو نواياه.

ليكون الاختيار إذن ما يكون ، نشوة أو صرامة منهجية ، تجدداً عقلانيًا أو سباحة فى أعماق اللا شعور وقرارات الغرائز، سيراً مع التاريخ أو بحثًا عن مثال أعلى خارجة ، اعتبار اللغة لعبة مراوغة أو تقديرها كبنية وبنية عميقة ، ليكن الاختيار

ما يكون إنما المهم ألا يظل المفكر العربى واقفًا ينظر بنصف وجهه نشطًا مهتاءً إلى إيروس[٥] وينظر متبعًا مستسلمًا - بالنصف الآخر - إلى ثاناتوس[٦] أو بالأقل إلى شقيقه هوبنوس[٧] وما أحرانا جميعًا بألا نستسلم لهذا الأخير بالذات ، فهو الذى أشبعنا نومًا قرونًا طويلة ومازال يداعب جفوننا حتى الآن .

---

(٥) إيروس : إله الحب الجنسى عند الإغريق .
(٦) ثاناتوس : إله الموت .
(٧) هوبنوس : إله النوم .

الفصل السابع

مستقبل الثقافة والكتابة الزائفة

مقدمة فى ضرورة النقد الذاتى

يقول الأمير "سالينا" فى فيلم فيسكونتى "الفهد": "إن أهل صقلية هالكون ، لأنهم ناموا طويلا ، وهم الآن مستعدون أن يمزقوا إربًا من سيحاول إيقاظهم، وهم نائمون على إعتقاد أنهم كاملون كالآلهه"، فكيف يمكن لمن يعتقد فى نفسه الكمال أن يقبل التغيير ؟!

كان صناع هذا العمل السينمائى المميز يستهدفون إعلاء قيمة النقد الذاتى ، فأين نحن من هذه القيمة/ الضرورية؟! العقل الجمعى العربى أبى أن يمارس نقده لذاته مكتفيًا بالنوم على سرير "المطلق" حالمًا طوال الوقت بما رآه وفعله فى نهار النهضة الماضية حين كانت الأمة سيدة العالم ذات يوم ، حين كانت قادرة على أن تستخلص من أزماتها طاقات دفع جديدة ، مثلاً : تشتعل الفتنة الكبرى فينشأ علم الكلام، وتنقسم *الخلافة الواحدة إلى* "خلافات" عدة : عباسية وأموية وفاطمية فى وقت واحد فتظهر الفلسفة توحد ما فرقته السياسة. وما كان لتعدد الاتجاهات والمذاهب الفلسفية بمانع أحدًا من الشعور بأنه يعيش فى ظل حضارة واحدة. وما كان لمصر بالذات – تلك التى نسجت رداءها الخالد من هرمسية الفراعنة وبهاء الهيلينستية ووداعة المسيحية ما كان لمصر هذه الأميرة الساحرة إلا أن تعانق الإسلام زوجة شرعية تأخذ منه طاقته التجددية وتعطيه العمارة .. تأخذ منه اللسان العربى الفصيح وتمنحه الرياضيات والحضارة .

كان هذا نهار اليقظة. غير أن الأيام– تلك التى يداولها الله بين الناس – أقبلت على أمتنا العربية بليل طويل فكان أن طال بنا النوم فى ظل حكام طغاة مستبدين وتحت أسنة رماح غزاة طامعين ، فاكتفينا فى زمان القهر بحلم النهار ولم ننهض إلى يوم جديد بعد .

إن العالم الذى نعيش فيه الآن – أو بالأحرى ننام فيه – ليتحرك بسرعة الصواريخ والمعجلات.. يكتشف ويخترع ويطور أدوات معارفه ومعلوماته ، وتواكب فلسفاته حركته تلك ، وربما تسبقها أحيانًا ، وإن تأخرت عنها قليلاً فى بعض الأحيان فإنما لكى تتأمل وتحلل وتحذر وتجرب وتستخلص ، كاشفة عن قوانين الحركة فى الفيزياء، والهندسة الوراثية والبيولوجية ، والكيمياء ، والظواهر الاجتماعية، والإقتصاد، وصناعة هذه القوانين فى وحدة عضوية تشى بالطابع الفكرى العام لكل عصر .

إن نظرة سريعة إلى الغرب تبدأ من عصر نهضته إنما تكشف لنا عن مقدار الثراء المتراكم والمستثمر فى حياة شعوبه العقلية (والتى بدونها ماكانت حضارته الحالية) فمن فرنسيس بيكون واكتشافه لقانون السببية ومن معاصره هوبز صاحب الفلسفة التجريبية ، ومن الفلسفة التجريبية ، ومن الفلسفة العقلية عند ديكارت واسبينوزا وليبنتز إلى نقدية كانط ، إلى إكتمال الفلسفة الكلاسيكية بوضع تاج الفلسفة على رأس الدولة الحديثة بأيدى هيجل ، إلى ثورية ماركس ومحاولته تحطيم الدولة البورجوازية ومستبدلا بها دولة مؤقتة هى البروليتاريا تمهيداً لالغاء.. نظام الدولة برمته نفياً لاغتراب الإنسان وتحقيقًا لممارسته الحرة فى عالم جديد .

فهل توقف الغرب عند حدث خطير هو سقوط الأنظمة الشيوعية الواحد بعد الآخر.. وهل قال فلاسفته (عدا الأمريكى اليابانى فوكوياما) إن التاريخ قد انتهى والرأسمالية هى وحدها الخالدة الأبدية ؟!

أبدًا ما توقف فلاسفة الغرب وهم الذين أدركوا خلل الماركسية الفلسفى منذ وقت طويل باعتبارها بنية قائمة على "الحتمية" وعلى وعى طبقى "مجرد" حاولت الوجودية أن تحجم تجريده بالتأكيد على فردية الإنسان وقدرته على الاختيار بغض النظر عن دوجمائية الحزب وغوغائية فهمه لفلسفة ماركس ، وكذلك حاول ألتوسير أن يعيد قراءة ماركس بعيداً عن هيجل والأيديولوجية الألمانية بعامة مؤكداً أن مرحلة ١٨٥٧– ١٨٨٣ إنما كانت مرحلة النضج العلمى لأنها جعلت من المادية التاريخية علمًا نظريًا دقيقًا وليس مجرد إيدولوجية ، فإذا أضفنا إلى ذلك وعى ميشيل فوكو فى مرحلته المدعوة ما بعد البنيوية بأن المقال Discourse إنما يكشف عن علاقات السلطة وبنيتها (وفى هذا

الكشف تحرير للإنسان تتضافر بجانبه كل المحاولات السياسية الرامية للتحرير) لأدركنا من هذا كله أن فلاسفة الغرب من ماركس قد وصلوا إلى مرحلة يصبح فيها للفلسفة دور المغير للعالم وليس مجرد المفسر المتأمل، مدركين أن الفكرة التى لا تتجسد فى ميدان العمل لا ظل لها من الحقيقة ذاتها، وأن الحقيقة ذاتها ليست شيئًا سابق التجهيز بل هى إنتاج يتطور ويتحسن بفضل النقد والنقد الذاتى .

فأين نحن من هذا كله ؟!

مازالت تشغل عقولنا قضايا الجبر والاختيار ، صراع المعتزلة والأشاعرة ، وصراع ابن رشد مع الغزالى ، والغزالى مع الكندى والفارابى وابن سينا !

فهل ننفى الصفات لنثبت العدل وتؤكد حرية الإختيار ؟ أم نبدأ باثبات الوحدانية والصفات التى هى زائدة عن الذات فلا يبقى للإنسان إلا صفة الاكتساب ؟! وبذلك نظل فاتحين على أنفسنا وإلى الأبد نافذة المطلق .. ننفى من مبدأ السببية عقلاً وإن ارتكنا عليه فى حياتنا العملية مكدسين الشيزوفرانيا للشخصية القومية ، وهكذا يظل قائمًا فى أيدولوچيتنا هذا التصور التراتبى "الملكى" منعكسًا سياسيًا فى علاقة الحاكم بالمحكوم، واقتصاديا فى علاقة صاحب العمل بالعامل ، واجتماعيا فى الرجل والمرأة ، وثقافيًا فى الكاتب والقارىء .. والأوائل لهم الأمر والسلطان والأواخر عليهم الطاعة والتنفيذ .

مازالت فلسفاتنا تدور حول واجب الوجود ، والواحد الذى يفيض ، أو فى التوفيق بين الحكمين ، أو لنقض الفلسفة ذاتها رفضًا لأرسطو وتسفيهًا بقوله فى قدم العالم. فإن اجتهدنا فلكى نعيّد إنتاج الصلة فيما بين الحكمة والشريعة ، أو لنفصل مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة. كل هذا فى نطاق إبستيمى ثيولوجى انحصرت فيه بحوثنا العقلية. والحقيقة أننا لا نستطيع – بل ولا ينبغى لنا– أن نترك الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد يسيرون فى طرقاتنا ينظمون لنا قواعد المرور ويحددون لنا أين نقطن وإلام نقيم ، ومتى وإلى أين نسافر أو لا نسافر، إنما واجبنا أن نعلمهم كيف

يقرأون كتاب حياتنا المعاصرة ، وأن نسألهم - بعد أن نمدهم بمعلومات وافية - عن عناصر التغيير الحياتى كيف يرون قضايانا الحالية بعقولهم الفذة، فماذا لو أن أساتذتنا الفلاسفة استدعوا رجلا كأبى حامد (على طريقة المويلحى فى عيسى بن هشام) وأركبوه سيارة وطائرة وعلموه كيف يستخدم الهاتف والفاكس والكمبيوتر ثم سألوه عن رأيه فى مبدأ السببية ؟! وماذا لو رشحوا الحسن الأشعرى لمقعد فى مجلس الشعب .. كيف تراه يدير معركته الانتخابية .. هو من سيحتاج إلى أصوات جماهير الدائرة ليبلغ مقعده فى السلطة التشريعية ويصبح قادرًا على تسييد آرائه وأفكاره ؟ هل تراه سيرفض المنظومة الفكرية للديمقراطية لأن منصب الحاكم ينبغى فى رأيه ألا يخضع لاختيار الأدنى بل للأعلى ؟! فإذا أعلن الرجل رفض المنظومة الديمقراطية بما فيها من مساواة بين المسلم وغير المسلم .. بين الرجل والمرأة.. بين الصفوة والغوغاء.. فهل ستعجب لو أننا فوجئنا به عضوًا فى تنظيم الجهاد أو الجماعة الإسلامية ؟!

إننا فى أمسِّ الحاجة لمواجهة صارمة شجاعة لأفكار وفلسفات قديمة مازالت تعيش بيننا وداخلنا تستبد بعقولنا ، وتعوق مسيرتنا ، وتعكس جمودها على حركتنا، وليس غير الكتابة الحقيقية من سبيل لتلك المواجهة ، فهى وحدها القادرة على القفز فوق حواجز التابع الثقافى، وعلى عبور حقول الألغام الفكرية المزروعة فى أرض طال تقسيمها إلى مناطق نفوذ ومناطق عشوائية، وفيما بين هذه وتلك تم طمس أنطولوجيا الكتابة وأنطولوجيا الأمة تكريسًا للوجود الزائف وللكتابة المضللة المعروفة بالاسم الكودى : الأصولية .

١ - الأصولية نهاية التاريخ :

للعقل الأصولى أن يحيا وأن يموت فى النعيم المتوهم، فالأسئلة جميعًا وجدت إجاباتها ، واستراح صاحبها على شطئان السكون اللانهائى .. ومهما يكن النسق الذى يصطنعه هذا العقل لنفسه فإنه بالغ - لا ريب - مبتغاه وغايته أليست المعرفة - فيما يرى ويعتقد - هى وحدها مصدر الوجود وخالقة الأشياء التى لاتفتأ تنحط كلما ابتعدت عن هذا المصدر (واجب الوجود وعلته الأولى) ؟!

ويترتب على هذه الرؤية وذلك الاعتقاد معاداة العلم ، ورفض المراجعة ، ومقاومة الإبداع، والاستعارة الماضوية لتكون رداء المستقبل أوحجابه الذى يفسد اغراءه العلمانى (بفتح العين) ويجنب الناس شر فتنته العلمانية (بكسر العين). ويتصور العقل الأصولى أن التاريخ قد توقف (أو سيتوقف) عند لحظة زمانية بعينها : هى انقطاع الوحى عند المسلمين ، وهى بلوغ الشيوعية عند الماركسيين ، وهى سقوط الاتحاد السوفيتى بالنسبة للرأسماليين ... إلى آخره .

وتتأسس هذه الإيديولوجيات لدى الجميع على مبدأين : أولهما هو اليقين ، والثانى الحتمية ، وهما مبدآن ميتافيزيقيان أثبت العلم تهافتهما بالدليل القاطع . فأما اليقين فهدفة إشاعة الاطمئنان إلى اطراد الأحداث الطبيعية ، فالشمس لابد وأن تأتى من الشرق وأن تغيب فى الغرب ، والزمن الكرونولوجى يتقدم من الأمس إلى اليوم فالغد دون نكوص إلى الوراء، لكن توقع الاطراد ثبت أنه ليس أكثر من عادة سيكولوجية كما يقول هيوم ، وليس مسألة منطقية . تتوقع الدجاجة من ربة المنزل أن تأتيها بالطعام مثل كل يوم وذات مرة تأتيها ربة البيت بسكين الذبح! وأما نحن فلا الشمس تطلع من الشرق إذا كنا سنسافر فى سفينة فضاء !! والكائنات التى تندفع بسرعة أكبر من سرعة الضوء سترى المستقبل قبل أن يقع لأنه سيكون بالنسبة إليها ماضياً تولى !

فأما مبدأ الحتمية Determincy فقد حطمته نسبية أينشتين ونظرية الكوانتم، وأثبت علماء الفيزياء أن الأحداث التى تقع داخل الذرة لا مقدمات ضرورية لها ولا نتائج محتومة تترتب على مقدماتها .

بيد أن العقل الأصولى يتأبى على ما يقوله العلم Science ولا يعطى أذناً صاغية إلا للعلم الزائف Psedu Science، فمقابل علم الفلك يؤمن هو بالتنجيم ، وبدلا من الكيمياء يعدو وراء السيمياء ، وينشرح صدره للعلاج بالأعشاب والرقى والأدعية مشمئزاً من منتجات الفارماكولوجيا، والتاريخ فى نظره ليس ما تقوله الوثائق والأبحاث الآركيولوجية والمقاربات المنطقية بل أقوال الرواة ودعاة النقل ومؤلفو الخرافات والمتاجرون بالأساطير .

ليس هذا حال العقل العلمى .. العقل الذى يعلم أنه ما نظرية إلا وتحتمل الخطأ ، وما من معرفة إلا قابلة للتجاوز ، حيث يحل عنده مبدأ الاحتمال Principle of Probablity محل مبدأ التيقن Certainty، وتنتفى عنده الحتمية ليفتح الباب أمام الحرية النسبية فى إطار الضرورة المحيطة بالحدث المدروس .

يرى هذا العقل العلمى أن الفضاء المعرفى السالب هو ضرورة الوجود من حيث أن السلب لا يوجد ولا يعرف إلا بنقيضه ، فالوجود والعدم وجهان لعملة واحدة ، وهما معًا حالة ظاهراتية .. لا بالمعنى الزمانى الآنى Synchronic وإنما بالمعنى التعاقبى Diachronic ولقد كان ضروريا أن تدور الأفلاك الملايين الملايين من الأعوام حتى يبرد كوكب الأرض وتظهر عليه الحياة، ثم تتطور بالمخلوقات إلى أن يتسلم الإنسان راية المعرفة القابلة للتسجيل لغويًا ، حتى إذا استقامت له اللغة - تشريحيًا، وسيكولوجيا - وتمكن من آليات التجريد الذهنى شرع فى بناء مؤسسة اللغة .

لقد ظهرت الأنطولوجيا - كعلم يدرس الوجود فى ذاته بصرف النظر عن خصائص الموجود- على يد أرسطو الذى أعطاها تعريفها الاصطلاحى باعتبارها علم الوجود بما هو موجود (أى بشكل عام) وفيما بعد سيسميها الجرجانى فى تعريفاته "الأمور العامة"، ولسوف ترى فيها الفلسفة الحديثة : "الأشياء المحايثة فى ذاتها"، يعنى لا بالأعراض أو المظاهر ، وسيزيد على ذلك هيدجر بأن يفرق ما بين الأنطولوجى Ontology (الذى هو الأولانى المؤسس عليه والغائب فى آن) وبين الأونطى Ontic الذى هو موجود زائف (أُونَطْه ؟!) حيث لا مندوحة من تجاوزه إذا طلبنا الوجود الحق. فإذا استعنا بتفرقة هيدجر هذه لأمكننا أن نفرق فى موروثنا الثقافى ما بين الأصلى والأولانى (هرمس (تحوت) - أخناتون، يسوع، محمد) وبين الأتباع "الأصوليين" Fund-mentalists الذين يقيمون مؤسساتهم بمحاكاة الأصل فيتوقفون بذلك عن إمكانية أن يكونوا "أصولا"، ومن ثم يقدمون لنا "الأونطة" مكرسين مصالح القوى الاجتماعية المهيمنة اقتصاديا وسياسيا، حتى وإن بدا أنهم يعارضون ، فهم يعارضون لا بقصد التغيير الراد يكالى بل للمشاركة السلطوية ليس إلا . فإذا ازدادوا تطرفًا وانتقلوا إلى ممارسة العنف فانهم يكونون بذلك قد أدوا أجل الخدمات لأصحاب السلطة القائمة

لأنهم سينفرون منهم الأغلبية ، وستظهر "السلطة" عندئذ بمظهر حامى حمى الضعاف فتزداد قوة ورسوخًا .

ربما يحدث هذا وربما يحدث غيره، فلقد تنجح الإيديولوجيا أحيانا فى تمكين الأصوليين من السلطة فيُقلب النظام السياسى (السياسى لا المعرفىّ) فهل يمكن القول بأن شيئا من "الأمور العامة" يتغير؟! بالطبع لا ، بل سوف تظل أنطولوجية الأمة كما كانت خاضعة لهيمنة العلم الزائف والمعرفة المضللة ، ويظل شقاء الجماهير الحصاد اليومى بفضل هذه ال.."فلسفة"!

فهل يعنى هذا أن الدائرين فى فلك هذه ال.. "فلسفة" أشرار؟ لا فالشرير هنا ليس الشخص معتنق الإيديولوجيا بل الإيديولوجيا ذاتها الشريرة ، فالشر المعنى ليس إلا تشييىء الإنسان وإعاقة نموه ، وحصاره فى نسق مغلق يجمد حريته التى هى جوهر وجوده .

وما بين شر الإيديولوجيا وغفلة معتنقيها ، وما بين الإثنين معا وبين العقل العلمى، يقع التوتر فى قلب الوجود، هذا التوتر هو الذى يحرم الأشياء أن تبقى كما هى ، لكن هذه الحقيقة ليست مما يصادق عليها العقل البشرى دون تحفظ .. ألم يثبت زينون الإيلى أن الحركة وهم ، وأن الوجود ثابت ثباتًا مطلقًا؟! وألم تتبن البنيوية فى عصرنا هذا النمط من التفكير وإن شحنته بأسانيد من علوم السيميولوجيا والفيلولوجيا وعلم النفس ؟ لكى تثبت ماذا ؟! أن الإنسان مفعول به وليس فاعلاً ؟! وأن النسق البنيوى سابق على عناصره ؟! وأن لا شىء يتغير فى الحقيقة ؟! لقد أجبرت التفكيكية **Decon-structionism** وكذلك الأحداث التى تمثلت فى سيولة كونية عاصفة – أجبرت هذه وتلك. البنيوية على التراجع كما أجبر من قبل هرقليطس صاحبه زينون على الانسحاب من ملعب الفلسفة.. ولكن إلى حين ...!

هذا التوتر بين الحركة والثبات بين الفاعلية والمفعولية بين النسق وبين الفوضى وبين الشاهد والغائب .. لا سبيل إلى تلافيه أو حل إشكاليته حلا نهائياً يقضى بالفعل الإنسانى إلى الاستقرار والراحة، فتلك هى سمة الوجود وطبيعته .

العقل الأصولي وحده هو الرافض لطبيعة الوجود تلك ، وهو بهذا الرفض إنما يناقض ذاته باعتباره موجوداً ، وما فكره المنفصل عن وجوده سوى تعبير عن النقيض الأنطولوجى الذى نسيمه الوجود الزائف .

مستقبل الثقافة فى بلادنا إذن مرتهن بإدراك الأمة أن وجودها الحقيقى لا يهدده غير انتصار الوجود الزائف : "الأونطة"، الذى يتم به إخراج الأمة من التاريخ وترسيمها محض حفرية من حفرياته، لكن الدرع الواقية لها من سهام هذا الوجود الزائف إنما يتمثل فى اكتشافها لكتابها الحقيقيين المنشغلين على الدوام بالهموم الواقعية للجماهير ، والمرتبطين فى نفس الوقت بحركة العلم وسيرة الفلسفة وتراكم المعرفة ، والمدركين ثالثا لقيمة الأصالة، حجر الأساس فى بناء أى مستقبل .

٢ - الأصولية نقيض الأصالة :

حين تنطرح مسألة الهوية فهذا يعنى أنك تحيا فى وقت الأزمة الحادة. وليس ثمة أزمة أعنف من تلك التى أحاطت الأمة العربية غداة نيل بلدانها الاستقلال . نعم لقد تحررت الشعوب من جيوش الاحتلال ومن الحكم الأجنبى بيد أنها ظلت حبيسة فى أيدى أنظمة عسكرتارية وعشائرية وطائفية تعانى - على المستوى السياسى - من ذات الاغتراب **Alienatian** بعيدة عن أنطولوجيا الممارسة **Praxis** بعدها عن الوجود الحقيقى الذى تفق لـ .."سبارتاكوس" بعد الثورة السياسية الكبرى فى نهايات القرن التاسع عشر .

لقد كان طبيعيا أن تدفع الأمة العربية الثمن الذى اقتضته الجغرافيا ثمّ خضوعها لنمط الإنتاج الأسيوى **The Asiatic Mode of Producion**(١) الذى تنعدم

(١) لمزيد من التوسع راجع Perry Anderson : Lineages of the Absolutist State :, Verse Edhtion , 1979 .

فيه الملكية الفردية للأراضى الزراعية ، ويتأكد فيه طغيان الدولة ويمارس الاستبداد باسم الفرعون ابن إلاله أو أمير المؤمنين خليفة الله على الأرض أو الإمبراطور المقدس (فى الصين) من عهد شانك ١٤٠٠ ق.م إلى عهد المانشو ١٦٨٠ ميلادى .

وفيمن يتعلق بمصر والعالم العربى فإن انبعاث فكرة الوحدانية المرتبطة بتأسيس الوحدة السياسية للأمة على عاطفة وجدانية كوزموبوليتانية (أخناتون- محمد) فإن هذه الفكرة البارعة كانت قمينة بأن تهبط من المستوى الثيولوجى الرومانسى ، بعد حين من الوقت ، إلى المستوى الإ بستيمى السياسى لتعصف بالتعددية الثقافية ، وتجمد الحراك الاجتماعى إلى حد كبير، وتقلص الممارسة عند المعارضين إلى درجة العند (ماداموا سيقتلون كزنادقة مارقين) فكان منطقيًا والحال هكذا أن ترضى الشعوب بالمحكومية ، وأن توكل أمور الحكم لمن منح السلطة والقوة من مالك الملك الذى يهب الملك من يشاء . وفى ظل الدولة الإسلامية الممتددة من الراشدين إلى الأيوبين فالعباسيين فالفاطميين إلى العثمانيين كانت العسكرتارية تستمد شريعتها من تأويلات الفكر الأصولى الميثولوچى الذى سرعان ما أصبح ثيوقراطيًا . فالعصبية الدينية والعصبية العشائرية كانتا معًا العامل الحاسم فى بقاء الحكام (أو عزلهم) ولم يكن للشعب أدنى حق فى إبداء الرأى ناهيك عن الممارسة السياسية، وحتى الشورى (التى هى شىء مختلف تمامًا عن الديمقراطية) كانت قاصرة على أهل الحل والعقد .. أى على نخب مميزة هى بالضبط عشيرة الحاكم هذا أو الحاكم ذاك شريطة أن تكون قوية بدرجة كافية لتفرض إرادتها على غيرها من العشائر .

هكذا افتقرت الشعوب العربية غداة الاستقلال إلى أى ميراث ديمقراطى حتى وإن كان شكليًا ، فكان عليها أن تحكم بالطغاة المحليين مثلما كانت تحكم بالغزاة الأجانب وإن قيل لبعضها فى الدساتير المنقولة نقلاً عن الغرب إنها مصدر السلطات !

فهل كانت البرلمانات والأحزاب والمنابر والمعارضة "المستأنسة" إلا ديكورات شكلية اقتضتها عملية تحديث نخبويه لا تواصل حقيقيًا بينها وبين الجماهير ؟!

وحتى فى بعض البلاد التى ظهرت فيه طبقات بورجوازية (نهجت بعض شرائحها نهجًا يساريًا) واقتضت ظروفها السياسية أن تتحالف مع الاتحاد السوفييتى لتحقيق

التنمية (ومغازلة الغرب بالتمنع عليه) فإن الشعارات التى نادت بتأسيس اشتراكية عربية لم تكن إلا تمويهاً وغطاءً للمسكوت عنه فى النمط الأسيوى قدم نفسه فى هيئة رأسمالية الدولة البيروقراطية ، وأما مثقفو هذه البلاد - ممن لا شك فى إخلاصهم وصدق نواياهم - فما كانوا إلا أصوليين يتمسكون بنصوص ماركس وإنجلز ولينين وبليخانوف غير ملتفتين إلى قيلة ماركس : أنا لست ماركسياً !

ليس الفكر إلا أعلى أشكال تجليات المادة . وحيث تصارع المادة نفسها لتكون وتتحول فإنها تكتسب صفة الحياة. والحياة تحيل هذه الصفة إلى نقيضها : الموت. فكأن الوجود فيها يصارع نفسه ، والصحة بها تغالب المرض أو يغلبها المرض ، والحب عندها يناضل ليهزم البغض فيهزمه أو تنتصر عليه الكراهية.. ويصبح الكائن بهذا النضال صاحب غاية هو محددها ، وفى نفس الوقت تحدد له تلك الغايةُ "هويته" غير أن الهوية لا تكتمل إلا بالانتماء إلى أمة .. فإلى أية أمة نحن ننتسب ؟

وياله من سؤال يضعه على الورق الآن كاتب يتنفس بالعربية ! وإنه ليتساءل كيف انحدرنا إلى هذا الدرك السحيق لنسأل أنفسنا من نحن ؟! ومن المسئول عن ركلنا إلى هذه الوهدة الغبية؟!

إنه الفكر الأصولى - نقيض الوجود الحق - ذلك الفكر الذى دأب على ترديد مقولاته الإنشائية الفخمة "البليغة" بلاغة عمرو بن كلثوم:

إذا بلغ الفطام لنا رضيع   تخر له الجبابر ساجدينا

يقول الفكر الأصولى : إننا خير أمة أخرجت للناس ، وإننا وحدنا وارثو الأرض وأصحاب النعيم والخلد فى الآخرة .. ألسنا شعب الله المختار (سنرى فيما بعد كيف تسلل إلينا تراث اليهود ، هؤلاء الذين اعتادوا السطو بكل تبجح على تراث الشعوب والحضارات الأقدم) وهكذا راحت الكتابة الزائفة تؤكد لنا أننا وحدنا نملك اليقين وأن التاريخ قد بدأ بنا وإنتهى فينا ، فما كان منا إلا أن تقوقعنا على ذواتنا ورحنا نمايز بيننا وبين غيرنا رافضين بكل شمم "قومى" أن نعمل فى أنفسنا ولو النزر اليسير من النقد الذاتى ، رغم الشواهد الدامغة .. بل الوقائع المعيشة ، التى باتت تؤكد مدى تخلفنا وضعف إنتاجيتنا وتزايد اعتمادنا على "الغير" (الذى مآله جهنم فى الآخرة !)

بل وتسولنا الغذاء منه والملابس والأدوات والسلاح (الذى سنغالبة به حسب توجيهات سيد قطب) ولكن كيف لمن يملكون اليقين أن يمارسوا النقد الذاتى ؟!

تعرف الأمم أن هويتها تنبنى على مقومات أصيلة : إثنية وسوسيو ثقافية ومن ثم فلا مجال للتشكك فى هذه الهوية . وربما يقوم الدين بدور هام فى تشكيل ثقافة الأمة (هكذا فعل الإسلام بأمة العرب وهكذا فعلت المسيحية بأوربا والهندوسية بالهند والكونفوشية بالصين والمانوية بالفرس) بيد أن الأصوليين الاسلامويين يزعمون أن الإسلام منشىء العروبة وليس العكس ، والذين يقبلون زعمهم لابد وأن يتشككوا بعروبتهم كلما تعضوا لأزمة أو محنة .. إن الرياح قد تنزع الرداء لكنها لا تقتلع الجلد واللحم، فإذا كانت العروبة ليست أصلا فلماذا لا نخلعها إذا ضايقتنا أزمة أو عصفت بنا عاصفة ألا يجوز أننا ناجون إذا استبدلنا بها غيرها ؟! لتكن الهوية الإسلامية هى البديل ، فما أهمية حقائق الجغرافيا والتاريخ والسوسيولوجيا ما دام الليبى والأفغانى والمصرى والأندونيسى سيندمجون معًا (بقدرة قادر) ليكونوا أمة واحدة !! أو لتكن الفرعونية والفينيقية والبابلية والأفريقية بدائل محتملة برغم القطيعة التاريخية بين العصور التى أنجبتها وربتها (ودفنتها حين ماتت) وبين الحاضر المعيش بكل مواضعاته الواقعية !

ليست الهوية إشكالية أنطولوجية بحال من الأحوال ، بل الأنطولوجيا الزائفة التى يعرضها العقل الاصولى - دينيًا كان أو علمانيًا - هى المشكلة التى تجابه الهوية . والحل الناجح لهذه المشكلة رهين بإحلال فكر "الأصالة" محل الفكر "الأصولىّ" .

أذكر أننى قلت لنصر حامد أبو زيد إبان أزمته الشهيرة: " إن الأصوليين يرفضونك لأنك من أصلاء كل مائة"، فابتسم الرجل فى حياء ولم يعقب. ولعله فهم بذكائه أننى كنت أشير إلى الحديث النبوى الذى أورده السيوطى فى كتابه "التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة" مستخلصًا منه أن "الأصالة" نبذ للتقليد والمحاكاة والجمود، ودعوة للنقد الذاتى ، وتأسيس لرؤى تجدد الدنيا وتجدد الدين حتى ليكاد بها الناس أن يعاينوا تجربة النبى الروحية ، لا بحذافيرها (فهذا محال بالطبع) ولكن بتجربتهم الخاصة التى تنهل من نفس النبع الأصلى ليواجهوا مشكلات عصرهم بنفس الشجاعة والإبداع اللتين واجه بهما النبى مشكلات عصره .

من خلال تجربته الأدبية لأكثر من أربعين عامًا أدرك كاتب هذه الصفحات أن الكتابة التى تخلو من النقد لصميم الإيديولوجيا الموروثة والسائدة ، لا ريب تنطوى على فكر متحجر يدور فى فضاء أشكال تقليدية (هى حامل للوعى الزائف) وبالتالى فهى كتابة لا تنتج إلا أدبًا تافهًا مصيرة مزبلة التاريخ .

فإذا نحن فتشنا فى تراثنا المكتوب العائد إلى عام ٣٢٨ ق.م[٢] لما وجدنا غير شعراء يعدون على أصابع اليد الواحدة هم من تجاسروا على نقد الإيديولوجيا المسيطرة على الأذهان وربما كان أبو العلاء أكثرهم أصالة وتحررًا إذ راح يطرح سؤال العقل على الميتافيزيقا دون خشية إرهاب مادى أو فكرى :

قلتم لنا خالق قديم ... صدقتمُ هكذا نقول

زعمتموه بلا زمان ... ولا مكان ألا فقولوا

هذا كلام له خبيء ... معناه ليست لكم عقولُ

وانظر إليه ينقد قصة بدء الخليقة كما رواها "المؤرخون" الذين استندوا فى روايتها على توراة اليهود :

إذا ذكرنا آدمًا وفُعاله ... وتزويج بنتيه لابنيه فى الدنا

علمنا بأن الخلق من أصل ريبة ... وأن جميع الناس من عنصر الزنا

ثم انظر كيف انبرى بالرد عليه قاض "عالم" من الأصوليين القادرين على رد الحجة بالحجة ومقارعة البرهان بمثله :

كلب عوى بمعرة النعمان ... لما خلا من ربقة الإيمان

أمعرة النعمان ما أنجبت إذ ... أخرجت منك معرة العميان

والربقة هى القيد يوضع فى العنق ليكبله .. فتدبر !

---

(٢) أقدم نص عربى معروف هو المدون على قبر الملك امرىء القيس بن عمرو المتوفى عام ٣٢٨ ق.م. راجع لمزيد من التفاصيل : مقدمة فى فقه اللغة العربية للدكتور لويس عوض، دار سينا، ط ١٩٩٣،٢ ص ٢٥ وما بعدها .

لقد كان الخطاب الإيديولوجى - وربما لا يزال - قابلاً بالنظام البطليموسى الذى يضع كوكب الأرض مركزًا للكون ، ويعتبر الكواكب والنجوم مصابيح معلقة فى سقف السماء تضىء للإنسان ليله! أليس الإنسانُ طفلَ الكون المدلل؟! فهل يمكن لأحد يعيش عصر الفضاء أن يقبل بهذا الكلام الذى له خبىء ومعناه أن ليس لنا عقول ؟!

وهل يمكن لأمتنا العربية التى تناضل شبيبتها لتلحق بعصر المعلوماتية وثورة الاتصالات والهندسة الطبية والسيبرنطيقا والسوبر فارماكولوجيا أن تعالج أمراض الإيدز والسرطان والروماتويد وأنيميا البحر المتوسط على تصنيفات ابن سينا ؟!

وكيف توافق هذه الشبيبة الجامعية على التعامل مع جغرافيا العالم بعيون المؤرخ الطبرسى، أو تصادق على قول النيسابورى إن السد الذى بناه ذو القرنين بين المؤمنين وبين يأجوج ومأجوج (آكلى لحوم البشر!) موجود وراء زخر فيما بين أذربيجان وأرمينيا؟!(٣)

وكيف يطلب شبية الآمة العربية أن تسلم عقولها لمؤرخ مثل ابن كثير ينقل عن "قتادة" الذى ينقل بدوره عن التوراة (لاحظ التوراة دائمًا) أن نوحًا بنى سفينته بطول ثلاثمائة ذراع فى عرض خمسين ذراعًا ، وعن ابن عباس قوله: بل هى ألف ومائتا ذراع فى عرض ثلاثمائة وارتفاعها ثلاثين (وهو ما يجعل منها حاملة طائرات !)(٤) ثم هى تدور حول الأرض كلها لتصير إلى مكة فتطوف حول البيت أسبوعًا، ثم تحط أخيرًا على "الجودىّ" فى رحلة استغرقت تسعة أشهر (فهل كانت تسير بالطاقة النووية) ؟!

يكتب المؤرخ الكبير أبو الحسن المسعودى فى مصنفه "أخبار الزمان" مايلى :

* الملك نهراوس هو فرعون يوسف.
* الملك الوليد بن مصعب هو فرعون موسى.
* فراعنة مصر جميعًا عددهم سبعة.

---

(٣) المنتخب فى تفسر القرآن الكريم، مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ط ه القاهرة ١٩٧٤ ص ٤٤٠

(٤) الحافظ عماد الدين بن كثير، قصص الأنبياء، مكتبة مصر القاهرة ١٩٩٧ ص ٤٩

* آسيا بنت مزاحم هى زوجة الفرعون الوليد بن مصعب.

* بانى الأهرامات هو الملك سوريد بن سهلون.

* ثمة بلاد تدعى الواق الواق بها شجر له فروج كالنساء تصيح طول الوقت .

* لما أهبط اللهُ آدم إلى الأرض جعل طوله مائتين وسبعين ذراعًا (حوالى ١٨٠ مترً يعنى أطول من برج القاهرة)[٥].

فهل يحتاج هذا الكلام إلى تعليق ؟!

فأما "اليعقوبى" فيقدم لنا مالا يمكن أن تقدمه الفياجرا ، فالرجل الذى ينقطع عن معاشرة النساء لخمسمائة عام يمكن أن يعود إليهن دون مشاكل جنسية، "وحبس (نوح) نفسه على عبادة الله تعالى والدعاء لقومه لاينكح النساء لخمسمائة عام ثم أوصى الله أن ينكح هيكل بنت ناموسا ابن أخنوخ"[٦].

يطالب هذا التراث الخاضع للإيديولوجية اليهودية الفلسطينين أن يتبرأوا من أجدادهم الكنعانيين ، وأن يمدحوا أعداءهم بنى إسرائيل ، ويطالب المصريين أن يعتبروا أسلافهم المصريين القدماء أوغاداً كفاراً تستنزل عليهم اللعنات لحساب اليهود ! ولا يلتفت إلى هذا التناقض الإيديولوجى الواضح فإذا اضطر البعض إلى الالتفات فإنه سرعان ما يحتمى بالعبارة الشهيرة " إن التوراة الموجودة بين ظهرانينا حاليا محرفة ". ولأنه مطالب دينيًا أن يعترف بالتوراة ككتاب منزل ، ولأن التوراة الموجودة مليئة بشناعات لا تقبل حتى على المستوى الاخلاقى بل إلايمانى، فالأصوب أن يتخذ العقل الأصولى قراراً ذا شقين : الأول أن يؤمن بتوراة غير موجودة ، والثانى أن يتجاهل توراة لا يشك فيها أصحابها اليهود (ومعهم مسيحيون العالم) أدنى شك، وهكذا يقودنا العقل الأصولى إلى الخروج من التاريخ وإعطاء الظهر للواقع ليلقينا مخدرين فى عالم مثالى متوهم تكون الهوية ضحيته ، والكتابة الحقيقية كبش فدائه. يحدث هذا

---

(٥) المسعودى، أخبار الزمان، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢ الطبعة ٥ .

(٦) التاريخ الكبير (تاريخ اليعقوبى)، المكتبة الحيدرية، النجف ١٩٦٤ج : ص ٨

والأصوليون مازالوا بعيدين عن السلطة .. فماذا تراه يحدث لو جاءوا ؟ ومن تراه يفيد من مجيئهم سوى أصحاب عالم المال ولا أحد غيرهم[٧].

٣ - النخب الأصولية صناعة غربية :

فى كتابه الهام "صراع الحضارات" "أورد البروفسير صمويل هنتنجتون" عبارة ربما مر عليها الكثيرون مرور الكرام ، رغم كونها ذات خطر ودهاء عظيمين .

تقول هذه العبارة :" إن نخب المجتمعات غير الغربية كانت تضم - فى السابق - الأشخاص الأكثر ارتباطًا بالغرب ، وهم الذين تخرجوا فى جامعات السوربون وإكسفورد وأكاديمية سانت هيرست ، وفى الوقت نفسه ظلت الجماهير متشربة الثقافة المحلية . أما الآن فإن الآية تنعكس حيث يجرى نزع السمة الغربية وتجذير الطابع المحلى للنخب، فى ذات الوقت الذى أصبحت فيه الثقافات والأساليب والعادات الغربية - وهى أمريكية فى العادة - تحظى بشعبية أكبر من جماهير هذه الدول ..."

انتهى كلام هنتنجتون . ولعل أحدًا كذلك لم يلتفت إلى أن الرجل أعرض - بالتأكيد عامدًا - عن تفسير هذه الظاهرة الملتبسة ، لأن غاية بحثه تمحورت حول الترويج المراوغ لصعود الأصوليات الدينية : إسلامية كانت أو أرثوذكسية" سلافية أو هندوسية أو كونفوشية، ومن هنا جاء طمس الفاعل فى جملة "يُجرى نزع السمة الغربية وتجذير الطابع المحلى للنخب" حيث استبدل بالفاعل الأصلى نائبه ، وبُنيت الجملة للمجهول !

أما نحن فكان ضروريا لنا أن نجتهد بحثًا عن ذلك الفاعل الأصلى الذى يقوم بنزع السمة الغربية عن النخب وتجذير طابعها المحلى .. لأننا بمعرفته سنجد الوسيلة الصالحة لتفسير ظاهرة الانقلاب الثقافى تلك .

---

(٧) لمزيد من التفاصيل راجع بحثا بمجلة "دراسات عربية"، بيروت، عدد مارس / أبريل ١٩٩٦ بعنوان: "الأصولية فى الغرب والإقطاع الكونى القادم" .

نحن نعلم أن الغرب الرأسمالى قد دخل مرحلة الثورة الصناعية الثالثة (صناعة المعلومات وتوليد المعرفة حسب المقاس الملائم لكل مجتمع) وهو حريص بحكم مصالحه بالطبع على إبقاء المجتمعات غير الغربية بعيداً عن وسائل انتاج هذه الصناعة البالغ حجم استثمارتها ستة تريليون دولار! لتخلص له السيطرة والهيمنة أبد الدهر .

ولما كانت هذه الصناعة تتحرك بأصحابها فى اتجاه المستقبل فلا غرو أن تكون أفضل وسيلة لإبقاء "الغير" بعيداً عنها هى دفع "الغير" فى اتجاه الماضى ودفعه دفعًا – بالغزل حينا وبالضغوط السياسية والاقتصادية أحيانا– للقبول بعالم "الماك" (عالم ماكدونالد وماكنتوش والكوكاكولا والجينز والأكشن .. ألخ) وفى نفس الوقت تدريب متطرفيه على استخدام السلاح (أفغانستان) وشبكات الإنترنت للدعوة والتنظيم (مؤتمرات لندن) فيتم بذلك حصار هذا "الغير" الذى هو نحن من الداخل والخارج ، ويتم تصفية مجتمعه المدنى (الوليد) وديمقراطيته (الضعيفة) تارة باسم العولمة التى أطلق عليها فى السبعينات اسما كوديا هى "الانفتاح" وتارة أخرى تحت شعارات الإيديولوجيا الدينية التى لا ترضى سوى بالإذعان الكامل والتسليم غير المشروط.. كل هذا يجرى تمهيداً لتقسيم العالم إلى دول لوردات ودول أقنان .. وياله من تقسيم !

ولنتصور الآن ما سيحدث لنخب أصولية المنزع تتبنى نموذجًا معرفيا ماضويًا تأتى لتحكم شعوبًا تطلب الهامبرجر والكوكاكولا والجينز وسجائر المارلبورو وأفلام الأكشن .. أى وضع سوف ينشأ بين صفوة حاكمة ذات ثقافة غارقة فى المحلية وبين جماهير لا تعارض –شكليًا– ما يقوله قادتهم الروحانيون الذين – بدورهم – لا يعارضون الأنماط الاستهلاكية الغربية ؟! إنه وضع لايمثل تناقضًا يرجو حلاً لا غش فيه ، بل هو وضع يمثل تزييفًا للوعى متفقًا عليه دون عقد اجتماعى مكتوب بالطبع .

إن جنين هذا الوضع السوسيوثقافى ليتحرك حيًا فى رحم مجتمعاتنا الحالية حيث "الترزمت" يسير جنبًا إلى جنب مع تداول شرائط "البورنو" سرًا بين الأفراد والعائلات ، وحيث تطالع الصور العارية وأخبار الفضائح الجنسية فى نفس الصحف التى تخصص للشئون الدينية مساحات مماثلة ، ونمارس نحن المثقفين هذه التلفيقية ذاتها على صعيد الفكر والفن والأدب متصورين أننا نجمع بين المعاصرة والأصالة .. بين

الماضوية والحداثة .. بين العلم والإيمان .. بين الشرق والغرب .. إلى آخر هذه الثنائيات غير الجدلية متجاهلين أن التوفيق بين طرفى المعادلة لا ينتج مركبًا فعالا إلا بإعمال النقد أولا فى كلا الطرفين، وهو الأمر الذى لم يتهيأ له العقل العربى بعد، بل ولعله يحاربه حربًا .

فإذا كان هذا حالنا اليوم ونحن نعيش فى ظل أنظمة شبه قومية وشبه علمانية ، فما بالك بحالنا يوم تحكم النخب الأصولية كل مكان فى عالمنا العربى كما يخطط لذلك أصحاب نظرية صراع الحضارات ؟! بالطبع ستندلع الحرب الباردة الجديدة (على الصعيد الثقافى هذه المرة راجع اتفاقيات الجات GAAT) وسيكون النصر فيها للغرب بغير جدال .

تلك هى كلمة أستاذ معهد أولين للدراسات الإستراتيجية، وهذا – فى رأينا – تفسير عبارته الملتبسة المراوغة حيث يمثل عائدها بالنسبة للغرب اندفاعًا واثقًا أكثر نحو المستقبل ، وبالنسبة لنا يمثل استمرار التلفيق بين فكر نخبوى معزول من واقع الحياة وبين جماهير تستهلك دون أن تنتج إلا ما يراد لها أن تسجن فيه ، تمامًا مثل أقنان القرون الوسطى .

فهل من سبيل لتجنب هذا المصير ؟! نعم إنه التحديث الذى لا يقتصر على القشرة النخبوية بل الذى يضرب فى الجذور العميقة لثقافة الشعب .

٤ – غزو ثقافى أم مثاقفة :

يرتبط مصطلح الغزو الثقافى فى أذهاننا –نحن العرب– بمحاولات الغرب الاستعمارى السيطرة على تراثنا ومقدراتنا بالأساطيل والجيوش أولاً، ثم بتصدير مفاهيمة وأنماط سلوكه إلينا ثانيًا، والحالة الأخيرة هو ما ندعوها الغزو الثقافى : أى احتلال مواقع التأثير العقلى والوجدانى عندنا ، سواء بأسلوب مباشر عن طريق السلعة والمنتوج التكنولوجى ووسائل الميديا، والأفلام ، والمسلسلات وغيرها، أو بأسلوب غير مباشر يتمثل فى استغلال ثورة الاتصالات وتكنولوجيا المعلوماتية والكمبرادور المحلى

فى التأثير على مفكرينا وذلك بتصميم Design مسبق ، حتى لا يجد المفكر منا من سبيل لفهم العالم إلا السبيل الذى وضعه له المصمم Designer الموجود هناك فى مراكز البحث والدراسات الإستراتيجية (مثلا معهد بروكنجز كان وراء تفكير السادات ومساعديه ، وربما كان يحركهم كما تتحرك عرائس المارينيت قبل المبادرة وبعدها) أضف إلى ذلك اتفاقية الجات GATT التى تحولت إلى منظمة التجارة العالمية حيث تحدد حقوق الملكية الفكرية والمعايير المتعلقة بتوفير هذه الحقوق وأساليب استخدامها والإجراءات والجزاءات المدنية والإدارية التى توقع على المخالفين[٨] .

لكن العقل الأصولى لا يكتفى باطلاق اسم الغزو الثقافى على تلك السياسات والإستراتيجيات التى تنطلق أساسًا من المصالح الرأسمالية للغرب، وإنما يسحب المصطلح كذلك على مجمل الإنتاج الفكرى والأدبى والفنى والعلمى لحضارة الغرب مساويًا بين جنرال موتورز وبين شكسبير ، بين مسلسل دالاس وبين أعمال بتهوفن ، بين حاملة الطائرات إيزنهاور وبين نظرية داروين وفلسفة هيجل ولوحات فان جوخ وبيكاسو وذلك ما يسمى بالخروج من السياق ..Situ ، فالسياق لايكون إلا بتحديد التخصص الذى يقع المصطلح فى إطاره. ومن هنا فإن العقل الأصولى ليخرج عن السياق حين ينقل مصطلح الغزو الثقافى من دوائر السياسة إلى فضاء الأنطولوجيا والمعرفة الإنسانية، ففى هذا الفضاء الرحب تصبح المقاطعة بلاهة فضلا عن كونها غير منطقية وغير ممكنة .

---

(٨) صدرت الوثيقة الختامية لمؤتمر مراكش ١٩٩٤/٣/١٥ بتوقيع ١٢٤ دولة (بينها مصر) إعلانًا على إنشاء منظمة التجارية العالمية World Trade Organization

وتنص فيه المادة ٩ من الجزء الثانى من الملحق (١) على التزام البلدان الأعضاء بمراعاة الأحكام المنصوص عليها في المواد من ١ إلى ٢١ من معاهدة برن عام ١٩٧١، وهى مواد تكرس المحاذير والشروط المعقدة لانتقال المعلومات (باسم حق المؤلف) والحصار على الترجمة أبرزها ، فلا يستطيع أحد أن يترجم كتابًا علميًا دون الخضوع لإجراءات دوليه ودون الحصول على موافقة الدولة المنتمى إليها المؤلف ، وكذلك دون الحصول على موافقة الناشر والورثة ، وفى حالة مخالفة المترجم فإن دولته بالكامل تتعرض للعقاب ! فأى عقم سوف يصيب الحياة الثقافية فى بلادنا من جراء هذه الاتفاقية التى لا تهدف إلا لحماية الدول المتقدمة ؟!

حضارة العالم الآن حضارة واحدة ، ولا مشاحة أن الغرب قائدها ، ليس صانعها الأوحد .. فقد ساهمت الحضارة الإسلامية وحضارات الشرق الأقصى (الهند والصين) ومن قبلها الحضارتان الرومانية والصليبية ومن قبل هؤلاء جميعًا الحضارة الفرعونية فى رفد المسيرة البشرية بروافد شديدة الثراء . وومن الطبيعى أن يطالب البشر على اختلاف جنسياتهم وعقائدهم وأعراقهم وثقافاتهم بحقهم المشروع فى جنى ثمار التقدم دون إحساس بالدونية فى جانب أو شعور بالاستكبار فى جانب أخر .. من هنا فإن التكتيك الذى يكفل لحضارتنا العالمية الحالية الازدهار والاستمرار يتمثل فى الإقرار بقيمة التعددية Pluralism، فالهوية ليست إلا ذلك التوتر الخلاق بين الأنا والآخر .. بين القومية المنفتحة (بغير شوفينية) وبين كوزموبوليتانية الجنس البشرى .. بين الاعتزاز بالثقافة المحلية والقبول بالمثاقفة Acculturationالتى تعنى تسريع التفاعل بين الثقافات المختلفة (اللغة، الأدب، والفن، التقاليد، وتأثير التفكير وأنماط السلوك) وصولا إلى مركب ديالكتيكى Dialectic Synthsis لا يمحو العناصر الأساسية الداخلية فى تكوينة وإنما يفكك فحسب انغلاقها على ذاتها ، ويساهم فى إثرائها – فى الوقت نفسه – كحلقة جوهرية فى المنظومة الجديدة .

إن الحداثة Modernity (وهى غير مذهب الحداثة Modernism) ليست إلا نزعة أصلية فى العقل الإنسانى ، سماتها رفض الجمود والتحجر ، وعدم الارتكان إلى يقين Dogm متوهم أو ثبات مفترض (هو ضد طبيعة الأشياء) ، ومن خصائص تلك النزعة الحداثية أيضًا القبول بالمغامرة والتجريب والتعامل مع الحاضر بمعايير مستقبلية لا ماضوية، واعتبار كل معرفة قابلة للتجاوز وكل نظرية قابلة للنقض .. فالنسبى قياسها وليس المطلق ، وهذه النزعة هى ما ينبغى أن نغرسه غرسًا فى عقولنا حتى يتسنى لنا تحديث مجتمعاتنا فى كل مناحى وجودها ، وأول هذه المناحى .. الثقافة .

فلتنطلق ثقافتنا العربية وعينها على المستقبل بأكثر من الماضى ، بالأساليب العلمية التجريبية لا بالفكرة الموروثة والنموذج سابق التجهيز. بالمغامرة وبالتفتح على الغير لا بالتقوقع والانغلاق على الذات .. ولتكن محطة الوصول ما تكون .. فليس مهمًا بالدرجة الأولى ماتصل إليه من نتائج بل المهم السير والاستمرار وإعادة النظر عند كل محطة واكتساب المقدرة على النقد والنقد الذاتى ، وأمكانية أن تبدأ من جديد ، وإلا فليدلنى أحد على سبيل آخر للحفاظ على أنطولوجيا الأمة وأنطولوجيا كتابها .

الفصل الثامن

حوار مع هشام شرابي

مقدمة

ولد هذا المفكر الفلسطينى العربى فى مدينة "يافا" عام ١٩٢٧ أى قبل عامين اثنين من انفجار هبة (انتفاضة) البراق: أول صدام شامل جرى بين الفلسطينيين واليهود فى القدس عند المسجد الأقصى ومصعد البراق. هكذا رضع هشام مع حليب الأم مرارة الواقع العربى الغافل عما يحدث فى قلب أمته. وفى سن الصبا رحل مع الأسرة إلى بيروت حيث تخرج فى الجامعة الأمريكية واندفع بجماعه يشترك فى العمل السياسى ، فانضم إلى أنطون سعادة زعيم الحزب القومى السورى ، وشاهد بعينيه وقائع اختطاف سعادة ومحاكمته أمام محكمة عسكرية انتهت بإعدامه. كانت الصدمة أكبر من أن تحتمل فرحل الشاب إلى أمريكا يدرس "التاريخ" بجامعة شيكاغو وينال منها درجة الدكتوراة ، ومنذ هذا التاريخ وشرابى يعمل كأستاذ محاضر بجامعة جورج تاون حتى الآن. وفى عام ١٩٩٠ أسس ورأس "اللجنة التنفيذية للمركز الفلسطينى للدراسات السياسية". وعبر هذه السنوات أصدر هشام شرابى عديداً من المؤلفات الهامة باللغتين الإنجليزية والعربية نذكر منها: المقاومة الفلسطينية فى وجه أمريكا وإسرائيل ، المثقفون العرب والغرب ، النظام الأبوى وإشكالية تخلف المجتمع العربى ، النقد الحضارى للمجتمع العربى ، نصوص فى القضية الفلسطينية .

وفى الإسكندرية – وعلى هامش مؤتمر المركز المصرى للتكوين المعرفى والطفل المبدع – كان لنا معه هذا الحوار :

* يكاد قارئ أعمالك أن يتلمس ملامح منهاجك الجامع بين خصائص مدرسة التكوين المعرفى – جان بياجيه – وعلم النفس الفرويدى وعلم الاجتماع الماركسى، ألا تظن أن هذا المزج بين الاتجاهات الثلاثة قد يفضى بنا إلى الوقوع فى تلفيقية إجرائية فى بعض الأحيان ؟

** حاولت أن أتجنب هذه التلفيقية عن وعى كامل بالإشكالية التى تمثلها. فمن حيث استعمالى لبيجيه ونظرية فرويد والاتجاه الماركسى فى التحليل تناولت مظاهر مختلفة من السلوك والممارسة فى المجتمع الأبوى. فمن بياجيه استعملت نظريته المتعلقة بنشوء أو تطور القوى المعرفية لدى الطفل وبخاصة فيما يتعلق باستيعابه للقانون، فهو يفرق بين القانون وما هو غير خاضع للقانون ويسميه Heteronomy. وفيما يتعلق بفرويد استعملت نظرية الوعى وتأثير اللاوعى عليه وبالتالى على الممارسات الرجالية فى المجتمع الأبوى وفى تكوين الشخصية الأبوية. ومن حيث ماركس فقد اتخذت الاتجاه الماركسى كإطار عام لمعالجة وتحليل الوقائع والبنى فى هذا الحقل بشكل اتجنب فيه التجريد النظرى والتشديد على العوامل المادية والتاريخية .

* التوجهات المعرفية الجديدة فى الغرب ، لا سيما تيارات ما بعد الحداثة ، تجنح نحو نقد المركزية الأوروبية باعتبارها النموذج الواجب اتباعه من قبل كافة الثقافات التى تستهدف تحديث عناصرها ومقوماتها ، هل ترى أن تيارات ما بعد الحداثة هذه فى نقدها لهذه الفكرة يمكن أن تساعدنا على الانتقال من المجتمع الأبوى إلى الديمقراطية المبتغاة ؟

** تمامًا ، تيارات ما بعد الحداثة على الصعيد النظرى المعرفى تتجه كلها نحو كسر المركزية النظرية والفكرية التى هيمنت خلال عصر الحداثة بكامله من أوائل القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين. الجواب على سؤالك ، وهذا سؤال مهم ، هو أنه لا يزال هناك حاجة إلى التحليل النظرى لتكوين رؤية نقدية شاملة لمجتمعنا العربى ، حاجة إلى التنظير. لا نستطيع أن نفعل ما فعله "دريدا" و"ليوتار" وحتى "دولوز" فى التخلى الكامل عن أى سرديات كبرى وخاصة " ليوتار" الذى رفض المحكيات الكبرى. نحن لازلنا بحاجة إليها ، إلى نظرية متكاملة، ومن هذه الناحية نحن نتمسك إلى حد ما بصحة المقاربة المنهجية للتنظير، ومن ناحية أخرى ، فإن ما بعد الحداثة بمقولاتها النقدية الهائلة تقدم لنا وسائل عديدة لعمليتنا النقدية للخطاب السائد فى مجتمعاتنا العربية .

* هذه التيارات المابعد حداثية ترفض العقلانية وتحتج عليها تبعًا للمسار الخاص للفلسفة خصوصًا حين بلغت أوَجَّها فى الوضعية والوضيعة المنطقية ، فهل ترانا

أحرياء بأن نقبل منها شيئًا ونرفض شيئًا ؟ والا نكون بذلك إذا فعلنا انتقائيين ، والانتقائية هنا هى أول الطريق إلى التلفيقية التى نحاذر منها؟!

** أنا معك فى هذا الرأى ، وأدرك تمامًا ما ترمى إليه ولكن الرأى أننا نحن المثقفين يجب أن يُسمح لنا أن نكون انتقائيين بمعنى أن نستعمل ما نريد من المفاهيم والأساليب والمناهج على أشكالها حديثة كانت أم ما بعد حداثية إذا كانت تنسجم مع متطلباتنا النظرية وتركيباتنا العملية المتعلقة بالواقع وبرامجنا السياسية والاقتصادية .

* هل ترى أن الحضارة الإسلامية التى توقف زخمها منذ قرون عدة يمكن أن تستعاد مرة أخرى فى ظل المعطيات الحضارية الحديثة ؟

** لا يمكن لأى حضارة ماضية أن تعود إلى الحياة لأن حياتها فى الماضى كانت نتيجة ظروف وأوضاع تاريخية معينة مضى زمانها ، لذلك لا يمكن أن نعتقد أن مفهوم النهضة يعنى إعادة حالة تاريخية قامت بالماضى .

* أيعنى هذا أن ندير الظهر للحضارة الإسلامية بكافة إنجازاتها وتكوينها للعقل العربى المعاصر ؟

** أبداً . لا يمكن أن ينتج الحاضر مستقبلاً يقوم على ركائز متينة إلا إذا استوعب ماضية وتاريخه .

* هل هذا يعنى أن علينا أن نأخذ من الحضارة الإسلامية ما انتهت إليه ونؤسس على أشياء جديدة ، أم أن الأسس التى قامت عليها الحضارة الإسلامية صالحة لإعادة البناء ؟

** هذا يتم بدراسات وتحليل ، وبالإجماع على ما نريد من ماضينا وما يقرر المجتمع أنه يحتاجه من المجتمعات التاريخية التى ندعوها تراثنا التاريخى .

* ألا ترى أن تعبير المجتمع تعبير مثالى يجعلنا نتساءل ما الذى نقصده بالضبط بهذا المجتمع ، الطبقة الحاكمة السائدة أم المثقفين أم الطبقات الكادحة التى نعمل نحن على التعبير عنها ؟

** أعنى بالمجتمع الكيان الذى يقرر أهدافا ، يقرر ما يريد أن يفعله بالنسبة لمصالحه ، الذى يقرر قيمه ، الذى ينتج قوانينه ، هذا هو المجتمع ، ويسمى عادة بالمجتمع الديمقراطى. المجتمع اللاديمقراطى لا ذات له تقرر كل هذه الأمور ويستفرد بها شخص أو جماعة يتحكمون فى مصير هذا المجتمع. وكيان كهذا لا يمكن أن يتعامل مع تاريخه وماضيه بشكل عقلانى ، وصحيح. إذن لكى نتوصل إلى أسلوب صحيح يثرى حياتنا ويدعم مستقبلنا لايمكن أن يكون إلا من خلال المجتمع الديمقراطى .

* فما الذى نفعله إذن حين نقرر أننا نريد التحديث حقيقة وفعلاً ونحن الآن مجتمع بلا شخصيه كما ذكرت أنت ؟ هناك التيارات الأصولية وهى تملا الساحة الجماهيرية بالخرافات والعودة إلى الأسطورة واحتقار العقل، وأما العلم فلا تقبل منه إلا ما يعطيه من منتجات استهلاكية ، حيث تعتقد أن العلم قد سُخِّرتْ لها نتائجُه لكنها ترفض تمامًا الأخذ بالمنهجية العلمية ، ماذا تفعل مع هذه هى الأصولية المهيمنة الآن ثقافيًا ؟

** ما تسميه الأصولية هى الحركات أو النظرية أو العقيدة المتطرفة وهى لا يمكن أن تقيم علاقة صحية وصحيحة يقبل بها المجتمع ككل مع الماضى والتراث. أنا أتكلم من منطلق علمانى كامل . كل نظرة رجعية ، أى تنظر إلى الوراء ، غير قادرة على التعامل مع المستقبل ، لذلك نريد أن نبنى مستقبلاً جديداً لهذا المجتمع. النظرة العلمانية تقول: أنه لا يمكن العودة إلى الوراء ويجب السير قدمًا إلى الأمام والدخول فى العصر الحديث. هذه النظرة العلمانية هى أيضًا نظرة يشارك فيها إسلاميون من فئات مختلفة كما كانت فى أيام النهضة ، فهناك علمانية إسلامية أيضًا .

* القضية الفلسطينية ، كيف ترى سبل حلها بعد وصولها الآن إلى مفترق طرق ، إما الكفاح المسلح وهو ما تتبناه القوى الإسلامية وإما الاستمرار فى التفاوض على أرضية الحل الأمريكى كما تتبناه القوى العلمانية ؟

** وصلنا إلى مرحلة صعبة جداً وذلك لتوصلنا إلى هذا الموقف الذى لم يحدث مثله منذ سنة ١٩٤٨ . أولاً : وجود حكومة إسرائيلية يمينية متطرفة فى الحكم ليس لديها مشروع تفاوض أو سلام ، بل برنامج لكسر إرادة الشعب الفلسطينى وتطويعه

وإنهاء القضية الفلسطينية بقبول استعمال كلمة "دولة فلسطينية"، لكنها بالفعل مجموعة "كانتونات" لا سيادة ولا استقلال لها . ثانيًا : شارون يريد دولة فلسطينية على الشكل الذى شرحته ليحقق الانفصال مثلما حدث فى جنوب أفريقيا. والخطة التى يقدمها هى مشابهة لما قدمته فكرة "الآبرتهايد" والكانتونات سنة ١٩٥٦ فى أفريقيا. العامل الآخر هو وجود إدارة أمريكية فى الحكم تسند الموقف الإسرائيلى المتطرف كلية ، وهذا ما لم يحدث إطلاقا حتى الآن. كان ريجان قريبًا جداً منهم لكن كانت دائمًا هناك حدود موجودة. كلينتون أيضًا جعل الفريق المفاوض كله يهوديًا (الفريق الأمريكى). العامل الثالث وهو فى نظرى الأخطر هو وجود قيادة فلسطينية تفقد الرؤية وتتعامل مع الواقع بعقلانية منقوصة تعانى من الفساد ولا تتمتع بثقة الشعب الفلسطينى ، بمعنى آخر هى سلطة فلسطينية تقبل هذا المشروع بضغوط إسرائيلية وبضغوط أمريكية ، وهذا ما يعرض هذه الدولة لخطر كبير ومما يزيد فى الخطر القائم الآن أن الدول العربية غير قادرة على التحرك الجدى ، والاتحاد الأوروبى يبدو قابلاً بالاتجاه الأمريكى .

* لماذا إذن رفض عرفات التسوية فى كامب ديفيد الثانية وقد كانت تقدم له (من وجهة نظر موازين القوى) أفضل ما يمكن ؟

** لسببين، أولهما : لم يكن هناك عرض قانون مكتوب وإنما كلام شفهى ، وإلى الآن لاتوجد وثيقة تقول لنا ماذا فى هذا العرض ، ماذا كانت صفاته. ثانيهما: واضح فيما قاله كلينتون أن موضوع القدس واللاجئين سيوضع على جنب، وحتى لو أراد عرفات أن يسير فى هذا الطريق كان سيرفض من قبل الشعب الفلسطينى ، وقال لكلينتون أن قبولى بذلك معناه اغتيالى .

* هل ترى أن تدويل القدس يمكن أن يمثل حلاً مقبولاً لذى القوى الفاعلة فى العالم العربى وفى الغرب لحل المشكلة ؟

** طالما إسرائيل ترفض كليًا إلى الآن ، وأمريكا كذلك ترفض التدويل ، فهو غير وارد .

* لكل إسرائيل كانت ترفض تقسيم القدس تمامًا وكانت تعلن أنها العاصمة الموحدة والأبدية لإسرائيل، لكننا رأيناها فيما بعد تتحدث عن سيادة فوق الأرض وسيادة تحت الأرض ؟

** التقسيم غير مقبول إطلاقًا لدى الشعب الفلسطيني والدول العربية .

* سؤال من زاوية معرفية محايدة ، سأعتبر نفسى محايداً أو أتكلم بلسان الآخر المحايدة : ألا ترى أن المطالب الفلسطينية التى تتعلق بـ ١٠٠٪ من الحق الفلسطيني لابد أن تكون صادرة عن طرف أقوى ومنتصر يستطيع أن يفرض، بحكم توازن القوى أو بحكم ما يسيطر به على الأرض فعليًا، أن يفرض هذا على مائدة المفاوضات ؟ هناك قول أنك لا تستطيع أن تأخذ على مائدة المفاوضَات بأكثر مما تستطيع أن تصل إليه مدافعك، والشعب الفلسطيني أو الذين يطالبون بالحقوق كاملة غير منقوصة مفروض أن يكونوا قد سيطروا فعلاً على الأرض أو بسبيلهم إلى السيطرة ، أما أن تكون ضعيفًا ولا تملك أى شىء وتطلب بـ ١٠٠٪ من حقوقك فهل ممكن أن تصل إلى شىء بهذا ؟

** الفلسطينيون لا يطالبون بـ ١٠٠٪ ، بالعكس، أعلم أنهم يطالبون بما تقوله الشرعية الدولية والمواثيق والاتفاقيات .

* وما العمل وقد وقفت الانتفاضة فعلاً الآن ولم يصل بها الزمن إلى طريق مفتوح ، حيث أن عرفات والسلطة قد توجها إلى اعتقال القوى الفاعلة فى الجهاد الإسلامى وحماس ؟

** الحالة المتأزمة التى لم نر لها مثيلاً منذ ١٩٤٨ .

* كيف السبيل للخروج من هذه الأزمة ؟

** لا أدرى .

* لا تقل لى لا أدرى. أنا لا أقبل منك أنت بالذات هذه الإجابة الفلسفية التأملية، فأنت المثقف الذى يرى ويعيون متصلة تمامًا بأحداث الآليات الفكرية والرؤية فى العالم ، كيف تحدد سبل الخروج من هذا المأزق ؟

** لا أحد بالعالم يعرف كيف ، إنما نستطيع أن نشير إلى الحالة التى نعيشها الآن ، وهو الخطر المباشر لتفسخ التركيبة الفلسطينية بين السلطة والمقاومة الإسلامية والوطنية، فإذا ما حدث ذلك وهو ما يشبه الحرب الأهلية تكون كارثة .

* ومع ذلك فـأنا أرى، لا من وجـهـة نظر مـحـايدة بل من وجـهـة نظر عـربيـة، أن إسرائيل تواجه مشكلة أخرى كبيرة وهى مشكلة ضم الأراضى المحتلة، لأنها تريد أن تكون أقلية فى المدى البعيد إزاء الأغلبية العربية الفلسطينية، فإسرائيل أيضاً إصبعها فى فم المقاومة الفلسطينية .

** مضبوط ، لكن إسرائيل تتخذ إجراءات ذكية وخبيثة، فما تعمله الآن من الطرق الالتفافية ، آخر رقم اطلعت عليه حوالى ٤٠٠ كم من الطرق ، غير الطرق القديمة التى تخترق بالفعل المناطق المحتلة وتخلق جُزُراً معادية من رام الله إلى القدس وضواحيها إلى الخليل، تحت السيادة الإسرائيلية. فالفلسطينيون سيكون فى قلبهم المستوطنات المرتبطة بإسرائيل والتى يُمنع الفلسطينيون من دخولها أو المرور عبرها ، مما يوفر لإسرائيل الهيمنة اليومية الكاملة على كل قطعة من الضفة وغزة .

* بالنسبة لمصر ، هل تعتقد أن مصر تلك الدولة التى يرتبط أمنها بالحدود الشرقية منذ فجر التاريخ يمكن أن تقبل بالحل الإسرائيلى الأمريكى إستراتيجياً ؟

* لا مصر ولا أرى أى دولة عربية قادرة الآن كما يبدو على منع ذلك من الحصول (قبول فلسطين لحل من هذا النوع) حتى لو كان قيام هذا الحل يشكل خطراً إستراتيجياً عليها ، ولا قادرة أيضاً على التدخل لفرض حلٍ يحقق لها الأمن الإستراتيجى فى كلا الحالتين هناك عجز عربى كامل .

* بهذا الشكل نقول أن الصورة شديدة السواد وأنك متشاءم ؟

** نعم .

* يطرح علينا الفكر الماضوى رؤية أكثر تفاؤلاً عندما يعتمد أصحابه على الغيب، على التغيرات غير المنظورة وغير المنطقية ، لهذا يستطيعون أن يحتفظوا بشىء من الروح المعنوية تقيمهم شر هذا التشاؤم الذى يؤدى بنا فى النهاية إلى الاستسلام .

** هـذا ممكـن ، لكن هناك الكثيرون منهم عندهم إيمان دينى وهو شعور ذاتى لا شك أنه شعور صادق ، يؤمنون بأن الحل هو بيد الله وهم يعبرون عن إرادة الله .

* أفهم تماماً أن هذا الحل لا يرضى العقل العلمانى، لكنه يبقى على الأقل شيئاً من الأمل الذى أسقطه العقل العلمانى تماماً ؟

** على صعيد الواقع ، المقاومة الإسلامية هى المقاومة الكبرى ، وهى فى الصف الأول فى الدفاع عن فلسطين. هذا شىء يجب أن نتعرف به. هناك فصائل أخرى فى الصف الفلسطينى ، إنما المقاومة التى تخاف منها إسرائيل وتهابها هى المقاومة الإسلامية، وعليه يجب أن تنشأ جبهة فلسطينية موحدة تجمع كل فصائل المقاومة الإسلامية والوطنية والسلطة ، هذا هو الحل العقلانى .

* إذن أنت ترى أن الحل هو فى استمرار الانتفاضة أو فى إعادة بعثها مرة أخرى على ضوء الوحدة الوطنية .

** الوحدة الوطنية تمكن الشعب الفلسطينى من اختيار الطريق الذى يسير فيه .

* وهذا معناه إسقاط عرفات ؟

** معناه قبول عرفات بما يريده الشعب الفلسطينى .

* وليس إسرائيل ؟

** وليس إسرائيل وليس أمريكا .

* هذا كلام محترم ويبدد التشاؤم إلى حد كبير عندما ينفذ على أرض الواقع .

سؤال أخير يُوجه للمفكر الذى يعيش فى الغرب ، هل تتابع جهود المثقفين العرب ولاسيما الأدب والفن فى هذا العالم العربى ، وهل ترى أن الأدب أو الإبداع يواكب أو يحاول أن يواكب المرحلة التى نعيش فيها ؟

** أنا أتابع القصة والرواية فقط ، أما الشعر فليس لدى القدرة على استيعابه ، فأنا رجل تحليلى منطقى أتذوق الشعر فقط. لكن هناك كتابات فى غاية الأهمية تتعلق بواقعنا وتمارس مباشرة النقد الحضارى .

* جابر عصفور مثلاً ؟ محمود أمين العالم ؟ حسن حنفى ؟

** جابر عصفور ، الياس خورى ، محمود أمين العالم ، لجنة المقاطعة التى تتكون من كل هذه الشخصيات الفكرية الأدبية التى يرأسها د. حسن حنفى .

صدر للكاتب

• سفينة نوح الضائعة	مسرحية	المجلس الأعلى للفنون والآداب	١٩٦٤
• الحلم الطروادى	مسرحية	دار لـــوران	١٩٦٦
• الدين والفن	نـقـــد	دار النهضة العربية	١٩٦٨
• الملك لـير	مسرحية ش.	دار الـــوادى	١٩٧٨
• ريم على الدم	مسرحية ش.	دار الـــوادى	١٩٨٠
• السلطانة هـــند	مسرحية ش.	اتحاد الكـتّاب	١٩٨٥
• غيط العـنب	مسرحية	الهيئة العامة للكتـــاب	١٩٨٥
• ليلة زفاف إلكترا	مسرحية ش.	الهيئة العامة للكتـــاب	١٩٨٧
• امتحان بن حنبل	شــعــر	المركز القومى للفنـون	١٩٨٧
• غيلان الدمشقى	مسرحية ش.	الهيئة العامة للكتـــاب	١٩٩٠
(حازت على جائزة الدولة التشجيعية ١٩٩٣)			
• حصان على صهوة رجل	شــعــر	الهيئة العامة للكتـــاب	١٩٩٤
• يا أورفيوس	شــعــر	المجلس الأعلى للثقافة	١٩٩٦
• مقتل هيباشا الجميلة	شــعــر	الهيئة العامة للكتـــاب	١٩٩٦
• هل أنت الملك تيتى؟	مسرحية ش.	دار الصـــــديقـــان	١٩٩٨
• آخر أيام أخناتون	مسرحية ش.	مؤسسة حورس الدولية	١٩٩٨

• المسرح وتحولات العقل العربى	نقد	المجلس الأعلى للثقافة	١٩٩٨
• حتشبسوت بدرجة الصفر	مسرحية ش.	مؤسسة حورس الدولية	١٩٩٩
• بسماتيك وبسماتيك	مسرحية ش.	مؤسسة حورس الدولية	٢٠٠٠
• إضراب عن الماء	شعر	مؤسسة حورس الدولية	٢٠٠٠
• الشريفة بنت صاحب السبيل	مسرحية ش.	مؤسسة حورس الدولية	٢٠٠١
• استقالة من ديوان العرب	شعر	دار تحديات ثقافية	٢٠٠٢
• حداثتنا المحاصرة	نقد	الهيئة العامة لقصور الثقافة	٢٠٠٣

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٦٩١٧ / ٢٠٠٣



ليست الهوية Identity أقنومًا ثابتًا أو جوهرًا متعاليًا على حركة التغير التاريخى. إنما هى افتراض قاطن ومرتحل فى قلب التوتر والخلق المستمر، اللذين يقودان إلى الهدم والبناء.. هدم القديم البالى المتحجر، وبناء الجديد المتحرر الإبداعى. وليس ثمة من خطر على "الهوية" - بهذا المعنى - قدر خطورة الكتابة الزائفة، التى تكرس لليقين وللثبات، بينما تباعد ما بين العقل الجمعى وبين المعرفة العلمية فى نسبيتها وقابليتها للتخطئة. فالكتابة الزائفة - بهذه الاستراتيجية النصية - تقيم من نفسها سدًا يمنع تدفق النهر، بحجة أن ذلك التدفق خليق بمحو ثقافتنا الموروثة. والحق أن ثقافتنا الموروثة هذه - حسبما يرى الكاتب - معرضة للزوال فى مناخ العولمة ما دامت تخشى ممارسة النقد الذاتى، وما فتئت تتجنب اختبار عناصرها فى المختبرات العلمية بكل ميادين المعرفة.

الغلاف/ نسرين كشك